

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOLOGÍA

DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS ÁRABES E ISLÁMICOS



TESIS DOCTORAL

Los espejos de príncipes en el "Javame al-hekayat va lavame al-ravayat" de Sadid-al-Din Mohammad Awfi: estudio, clasificación y adaptación al castellano de los relatos protagonizados por autoridades políticas

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

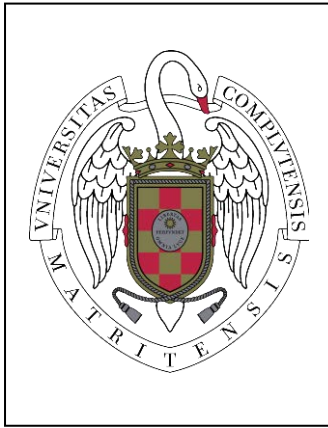
PRESENTADA POR

Joaquín Rodríguez Vargas

DIRECTOR

Soha Abboud Haggar

Madrid, 2016



Universidad Complutense

Facultad de Filología

Departamento de Estudios Árabes e Islámicos

Los espejos de príncipes en el “*Javame al-hekayat va lavame al-ravayat*” de Sadid-al-Din Mohammad Awfi: estudio, clasificación y adaptación al castellano de los relatos protagonizados por autoridades políticas.

Tesis doctoral

presentada por

Joaquín Rodríguez Vargas

dirigida por

Dra. Soha Abboud Haggar

Madrid, 2015



Universidad Complutense

Facultad de Filología

Departamento de Estudios Árabes e Islámicos

Los espejos de príncipes en el “*Javāme‘ al-ḥekāyāt va lavāme‘ al-ravāyāt*” de Sadid-al-Din Mohammad ‘Awfi: estudio, clasificación y adaptación al castellano de los relatos protagonizados por autoridades políticas.

Tesis doctoral

presentada por

Joaquín Rodríguez Vargas

dirigida por

Dra. Soha Abboud Haggar

Madrid, 2015

AGRADECIMIENTOS

La redacción de una obra de la envergadura y rigurosidad que se espera de una tesis doctoral, si bien es, en esencia, un esfuerzo individual, es ciertamente muy difícil ser llevado a buen puerto sin la colaboración de una serie de personas, que, ora por espíritu académico, ora por amistad sincera, ofrecen su aportación de forma desinteresada al doctorando en aquellos momentos en los que éste se topa con los típicos e inevitables atolladeros de todo trabajo científico.

En este sentido, tengo que agradecer a las siguientes personas su inestimable ayuda: a la Dra. Soha Abboud Hagggar, profesora en esta casa, por haberme aceptado entre sus doctoranda y por su valiosa guía y ayuda en la comprensión de pasajes abstrusos redactados en árabe; a la Dra. Amir Bānou Mosaffā Karimi, profesora de Lengua y Literatura Persas en la Universidad de Teherán, y editora de la mayor parte del texto del Javāme‘ al-ḥekāyāt de ‘Awfī, por haberme dado dos de los tomos de la obra, que yo no encontraba, y, especialmente, por haber tenido la gentileza de haberme dado en borrador de imprenta 5 capítulos; al Dr. Alfred Gutiérrez-Kavanagh, presidente de la Sociedad Española de Iranología, por sus valiosas sugerencias y directrices; al Sr. Antonio Giménez Reillo, profesor de árabe de la Universidad de Murcia, ya no sólo por su gran ayuda en la traducción de algunos de los versos en árabe más enrevesados, sino por todos los ánimos que ha estado dándome a lo largo de toda mi carrera; al Dr. Širzād Tāyefī, profesor de Lengua y Literatura Persas de la Universidad de ‘Allāmeḥ Ṭabāṭabāi, en Teherán, por haberme entregado el texto de la tesis sobre Javāme‘ al-ḥekāyāt que él dirigió y por haberme explicado lo que callaban los libros; a mi jefe, el Dr. Alireza Esmaeili Kelishomi, consejero cultural de la Embajada de la R.I. de Irán, primero, por haberme otorgado unas “vacaciones académicas” para terminar la tesis, y, segundo, por resolverme algunas dificultades del texto; al Sr. Carmelo Hermoso de Mendoza, periodista, sin cuya ayuda no habría sido posible encontrar la referencia de la traducción rusa de la obra objeto de este estudio; a Dña. Luisa Mora Villarejo, directora de Biblioteca Islámica Félix M^a Pareja de la AECID, por haberme facilitado una copia de la tesis de Niẓāmu’d-Dīn, defendida en 1929; y al Sr. Javād Morād Kān, al que considero el mejor librero que he conocido en Irán, por haberme podido encontrar fuentes bibliográficas descatalogadas hace décadas.

No puedo dejar de mencionar al Dr. Juan Martos Quesada, hoy retirado de esta casa pero siempre pendiente de lo que ocurre tanto en ella como en el campo de la

Iranología, a él le agradezco el haber sido mi director en lo que creo que es la primera etapa de un doctorado, la tesina.

Expreso asimismo mi gratitud hacia los miembros del tribunal: a la Dra. Teresa Garulo Muñoz y al Dr. Juan Antonio Álvarez-Pedrosa de la UCM, al ya mencionado Dr. Kavanagh, de la Universidad Pontificia de Comillas, al Dr. José Antonio Antón Pacheco y al Dr. Emilio González Ferrín, estos dos últimos, de la Universidad de Sevilla, por haber tenido a bien en tomarse el trabajo de evaluar esta tesis.

Con todos ellos estoy en deuda y a todos ellos les agradezco profundamente el tiempo que me han dedicado y sus aportaciones y sugerencias, que sin duda han enriquecido este estudio.

En Madrid, 5 de octubre de 2015

ÍNDICE

	pág.
Abstracta (en español)	9
Abstracta (en inglés)	13

NOTAS AL TEXTO

1. Sistema de transliteración	17
1.1 Observaciones	19
2. Topónimos	19
3. Abreviaturas	20
3.1 Abreviaturas de los manuscritos citados en este estudio	21
4. Últimas observaciones	21

CAPÍTULO I

PROLEGÓMENOS: MOTIVACIONES, OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

I 1. Motivaciones	22
I 2. Objetivos	24
I 2.1 Generales: estudio de los espejos de príncipes en esta obra	24
I 2.2 Específicos	25
I 2.2.1 Ideario religioso del autor	25
I 2.2.2 Valoración del <i>Javāme‘</i>	25
I 2.2.3 Historia de la edición y publicación del <i>Javāme‘</i>	25
I 2.2.4 Los estudios del <i>Javāme‘</i> y de los <i>especula</i> en Irán	25
I 3. Metodología	26
I 3.1 Reuniendo el material	26
I 3.1.1 Historia de la edición de la obra en su original persa	30
I 3.1.2 Cronología de la publicación del texto editado del <i>Javāme‘</i>	32
I 3.1.3 Ubicación sistemática de los capítulos del <i>Javāme‘</i>	33
I 3.1.4 Texto base para la redacción de la tesis	38
I 3.1.5 Los manuscritos utilizados por Mosaffā y/o Mazāher	39
I 3.1.5.1 Otros manuscritos	41

I 3.2. Gestionando el material: dificultades encontradas	42
I 3.2.1 Un texto medieval	43
I 3.2.2 Corrupción y variantes del texto	44
I 3.2.3 Traducción/adaptación	45
I 3.2.3.1 “Sobre la reconciliación de dos partes”	45
I 3.2.3.2 El término “helm”	46
I 3.2.3.3 Entre “tacaños”, “avaros” y “miserables”	48
I 3.2.3.4 “Honradez” versus “traición a los bienes ajenos”	48
I 3.3 Estructurando el material para el estudio de los espejos de príncipes	51
I 3.3.1 Capítulo VI: desbrozando el camino	51
I 3.3.2 Capítulo VII: clasificando y analizando	52
I 3.3.3 Capítulo VIII: traduciendo y adaptando	53
I 3.3.3.1 Razones para la elección de estos relatos	53
I 3.3.3.2 Forma de procesar y exponer los relatos	54

CAPÍTULO II

VIDA E IDEARIO RELIGIOSO DE ‘AWFI

II 1. Vida	56
II 2. Su ideario religioso	62
II 2.1 Musulmán a ultranza	62
II 2.1.1 Creyente y piadoso	67
II 2.1.1.1 Su visión de la confianza en Dios (“tavakkol”)	67
II 2.1.1.2 El Destino y los designios de Dios	69
II 2.1.1.3 La paciencia como virtud religiosa	75
II 2.1.2 Su actitud hacia las demás creencias	77
II 2.1.2.1 Hacia las confesiones islámicas	77
II 2.1.2.1.1 Chiíes	77
II 2.1.2.1.2 Jariyíes	79
II 2.1.2.1.3 Mutazilitas	81
II 2.1.2.1.4 Karramitas	82
II 2.1.2.2 Hacia las confesiones no islámicas	82
II 2.1.2.2.1 Zoroastro	84
II 2.1.2.2.2 Mani	85

II 2.1.2.2.3 Mazdak	86
II 2.1.2.2.4 Bābak Kōrrami	88
II 2.1.2.2.5 Mosaylama Kaddāb	88
II 2.1.2.2.6 Beh Āfarid	89
II 2.1.2.2.7 Al-Moqanna'	89
II 2.1.2.2.8 Dos herejes desconocidos	89
II 2.1.2.2.9 Judaísmo y cristianismo	90
II 2.1.2.3 Su tolerancia e intolerancia	91

CAPÍTULO III

‘AWFI COMO AUTOR

III 1. Antologista y traductor	93
III 2.1 Su estilo en prosa	93
III 2.2 Su estilo en verso	95
III 3. Sus obras (excepto el <i>Javāme'</i>).....	96
III 3.1 <i>Lobāb al-albāb</i>	96
III 3.2 Traducción al persa de <i>Faraj ba'ad al-šedda</i> de al-Tanukī	97
III 3.3 <i>Madāyeh al-solṭān</i>	98
III 3.4 <i>Nozhat al-'oql</i> , ¿una obra de 'Awfi?	98

CAPÍTULO IV

VALORACIÓN DEL *JAVĀME' AL-ḤEKĀYĀT VA LAVĀME' AL-RAVĀYĀT*

IV 1. Una obra de incalculable valor	100
IV 1.1 Por su volumen	100
IV 1.2 Por su variedad temática	100
IV 1.3 Por su ubicación geográfica y temporal	101
IV 1.4 Una de las últimas representantes de la prosa selyúcida	103
IV 1.5 Por sus fuentes	105
IV 1.6 Como obra historiográfica	106
IV 1.7 Como obra literaria	110
IV 1.7.1 Su plano poético	111
IV 1.8 Como fuente para historiar la literatura árabe y persa	113

IV 1.8.1 Anécdotas y menciones de poetas árabes y persas	113
IV 1.8.1.1 Poetas árabes desconocidos o de dudosa Identificación	114
IV 1.8.1.2 Poetas árabes conocidos de los que cuenta alguna anécdota	118
IV 1.8.1.3 Poetas persas desconocidos o de dudosa identificación de los que cuenta alguna anécdota	124
IV 1.8.1.4 Poetas persas conocidos de los que cuenta alguna anécdota	125
IV 1.8.2 Dos versiones diferentes de historias conocidas	127
IV 1.8.2.1 Una versión de El alquimista de Coelho	127
IV 1.8.2.2 Una versión del martirio de santa Eufrosia de Nicomedia	128
IV 2. El <i>Javāme'</i> como fuente y objeto de traducción	128
IV 2.1 Traducciones al turco	128
IV 2.2 Traducciones al inglés	129
IV 2.3 Traducción al ruso	130
IV 2.4 Traducción al español	130
IV 3. Los defectos de esta obra	130
IV 3.1 Capítulos de temática difusa	131
IV 3.1.1 La “Benevolencia”, con mayúsculas	131
IV 3.1.2 “Adab” como “disciplina”, “educación” y “formación”	132
IV 3.1.3 Entre la “avaricia”, la “exigencia fuera de lugar” y el “vicio de pedir”	133
IV 3.1.4 Entre la “determinación”, la “perseverancia” y el “esfuerzo”	135
IV 3.1.5 “Terquedad” <i>versus</i> la virtud de consultar	144
IV 3.1.6 El escurridizo concepto de “hemmat”	145
IV 3.2 Contenidos discordantes	151
IV 3.2.1 Relatos descolocados	151
IV 3.2.2 Colofones inconexos	153
IV 3.3 Relatos y poemas repetidos	154

CAPÍTULO V

EL ESTADO DE LA CUESTIÓN EN IRÁN

V 1. Un género poco estudiado	155
V 2. Estudios sobre los espejos de príncipes desde el año 2000	158
V 3. Estudios sobre ‘Awfi y su obra	160
V 4. Tesis sobre el <i>Javāme</i> ‘	163

CAPÍTULO VI

JAVĀME ‘ COMO “ESPEJO DE PRÍNCIPES”

VI 1. Los espejos de príncipes y la literatura sapiencial	165
VI 2. <i>Javāme</i> ‘ como libro de consejos	167
VI 2.1 Consejos de ulemas y sabios	168
VI 2.2 Consejos de padres a hijos en el lecho de muerte	169
VI 2.3 La Historia como aleccionadora del mandatario	169
VI 2.4 La consulta como fuente de consejos	171
VI 2.5 Consejos temáticamente inclasificables: los consejos Enumerados	178
VI 2.6 Acertijos	182
VI 3. La política en el <i>Javāme</i> ‘	184
VI 3.1 La supremacía del rey	184
VI 3.2 Inadecuación de las mujeres para gobernar	185
VI 3.3 La legitimidad del Rey	186
VI 3.4 El sacrificio y la disciplina de ser Rey	187
VI 3.5 Definición de rey y reino	188
VI 4. Cualidades generales que debe tener un rey para reinar	191
VI 4.1 Cualidades excelsas y virtudes	191
VI 4.2 Religiosidad	197
VI 5. El arte de reinar	202
VI 5.1 El rey debe elegir a gente capaz y digna	202
VI 5.1.1 Visires	205
VI 5.1.2 Gobernantes	209
VI 5.1.3 Secretarios	210
VI 5.2. El rey debe estar enterado de todo lo que ocurre en su reino	211

VI 5.3. La “prudencia” como “cautela”	212
VI 6. Consejos castrenses	214
VI 6.1 Estrategia frente espada	214
VI 6.2 Entre la pluma y la espada	220
VI 6.3 Sobre la virtud de la valentía	225
VI 6.4 Prudencia <i>versus</i> valentía	227
VI 6.4.1 Prudencia castrense	228
VI 6.5 Trato con el enemigo	229

CAPÍTULO VII

CLASIFICACIÓN Y ANÁLISIS DE LAS VIRTUDES Y VICIOS

VII a. De las virtudes y vicios capitales	234
VII a. 1. Justicia e injusticia	234
VII a. 1.1 Justicia y mandatarios justos	238
VII a. 1.2 Justicia divina	240
VII a. 1.3 Talión	245
VII a. 1.4 Justicia social	246
VII a. 1.5 Igualdad ante la Justicia	247
VII a. 1.6 Mandatarios tiranos y reprobación de la injusticia	249
VII a. 1.6.1 Hambrunas en épocas de reyes tiranos	251
VII a. 1.7 Condescendencia e intransigencia	252
VII a. 1.8 Perdón divino	257
VII a. 1.9 Clemencia e indulgencia humanas	258
VII a. 1.9. 1 Indulgencia ante la insolencia	260
VII a. 2. Altruismo y egoísmo	263
VII a. 2.1 Altruismo	263
VII a. 2.1.1 Generosidad	263
VII a. 2.1.1.1 El concepto de “javānmardi” como “generosidad”	267
VII a. 2.1.1.2 El “sacrificio” como acto de “generosidad”	268
VII a. 2.1.1.3 Hospitalidad	269
VII a. 2.1.1.3.1 El “derecho a la sal”	274

VII a. 2.1.1.4 Contra el derroche	275
VII a. 2.2 Egoísmo	278
VII a. 2.2.1 Codicia	278
VII a. 2.2.2 Tacañería	280
VII a. 2.2.3 Mezquindad	283
VII a. 3. Ignorancia y sabiduría	286
VII a. 3.1 Ignorancia y necesidad	286
VII a. 3.2 Saber e inteligencia	288
 VII b. De las virtudes y vicios de menor representación	295
 VII b. 1. Sinceridad y mentira	295
VII b. 2. Humildad y soberbia	296
VII b. 2.1 Mahoma como modelo de humildad	297
VII b. 3. Gratitud e ingratitud	299
VII b. 3.1 Gratitud a Dios	301
VII b. 3.2 Gratitud e ingratitud por los favores	302
VII b. 4. Confidencialidad	303
VII b. 5. Silencio y habla	304
VII b. 6. Lealtad y deslealtad	306
VII b. 6.1 “Lealtad” como “pacto”	307
VII b. 7. Calumnia, difamación y chismorreos	309
VII b. 8. Cumplimiento e incumplimiento de la palabra	310
VII b. 8.1 Palabra de profetas: Ismael y Mahoma	311
VII b. 9. Vergüenza	312
VII b. 9.1 La vergüenza al mismo nivel que la razón	314
VII b. 9.2 La vergüenza y el pudor	314
VII b. 9.3 Vergüenza ante Dios	315
VII b. 9.4 Sobre la impudicia	316
VII b. 10. Envidia	317
VII b. 11. Prisa y dilación	319

CAPÍTULO VIII

SELECCIÓN DE LOS RELATOS

VIII a. Sobre las virtudes y vicios capitales	321
VIII a. 1. Relatos sobre la justicia y la injusticia	321
VIII a. 2. Relatos sobre el altruismo y el egoísmo	412
VIII a. 3. Relatos sobre la ignorancia y la sabiduría	434
VIII b. Sobre las virtudes y vicios de menor representación	439
VIII b. 1. Relatos sobre la sinceridad y la mentira	439
VIII b. 2. Relatos sobre la humildad y la soberbia	451
VIII b. 3. Relatos sobre la gratitud y la ingratitud	456
VIII b. 4. Relatos sobre la confidencialidad	465
VIII b. 5. Relatos sobre el silencio y el habla	474
VIII b. 6. Relatos sobre la lealtad y la deslealtad	481
VIII b. 7. Relatos sobre la calumnia, la difamación y el chismorreo	490
VIII b. 8. Relatos sobre el cumplimiento y el incumplimiento de la palabra	494
VIII b. 9. Relatos sobre la vergüenza	500
VIII b. 10. Relatos sobre la envidia	502
VIII b. 11. Relatos sobre la prisa y la dilación	506
CONCLUSIONES	511
BIBLIOGRAFÍA	516

Abstracta (en español)

Título de la tesis

Los espejos de príncipes en el “*Javāme‘ al-ḥekāyāt va lavāme‘ al-ravāyāt*” de Sadid-al-Din Moḥammad ‘Awfi: estudio, clasificación y adaptación al castellano de los relatos protagonizados por autoridades políticas

Autor: Joaquín Rodríguez Vargas

Directora: Dra. Soha Abboud Haggar

Síntesis

Objetivos y resultados:

Esta tesis tiene como objetivo principal el estudio y análisis de los espejos de príncipes en la obra escrita en persa “*Javāme‘ al-ḥekāyāt va lavāme‘ al-ravāyāt*” (*Compendio de relatos y destellos de narraciones*”, en adelante, *Javāme‘*) de Sadid-al-Din Moḥammad ‘Awfi de Bujara (m. c. 1232 d.C), muy conocido en la literatura persa también por su *Lobāb al-albāb*, la primera obra conservada de reseñas de biografías de poetas persas.

Para ello se han analizado las estrategias del autor para aconsejar insertando máximas en los relatos, y se ha procedido a extraer los elementos sapienciales, es decir, identificar, clasificar y analizar aquellos relatos, exordios, comentarios, digresiones y colofones repartidos en esta larga obra de temática de lo más dispar, que guarden relación con el género de los espejos de príncipes o “*naṣiḥat al-moluk*”, una de las denominaciones con las que se conoce este género en persa y árabe.

Después de una lectura completa y minuciosa de la obra y la selección de los relatos relacionados con los espejos de príncipes se ha procedido a traducir/adaptar los relatos protagonizados por autoridades políticas del *Javāme‘*. Todo esto se realiza llevando a cabo una clasificación metódica y sistemática según vicio/virtud primero y por mandatarios después de los elementos gnómicos del *Javāme‘* así como un análisis de los mismos en los contextos escenificados en los relatos. Se aporta así un material novedoso a la comunidad académica hispanohablante —tanto a hispanistas como a arabistas— para el estudio de los *especula* en la literatura persa del Medievo, textos valiosos con los que los estudiosos podrán cotejar lo que hay en español por un lado y en árabe por el otro. La clasificación se llevó a cabo según los vicios y virtudes y se ha

optado por estudiarlos por personajes históricos políticos dispuestos dentro de cada virtud/vicio y por orden cronológico.

En segunda instancia pero también importante para la comprensión del material, en esta tesis se analizan los puntos de vista de este autor suní de las religiones no islámicas que consideraba heréticas (maniqueísmo, mazdakismo, etc.), de las religiones del libro (judaísmo y cristianismo) y de las demás confesiones musulmanas (chiismo, mutazilismo etc.), todo ello, desde la perspectiva de una tolerancia e intolerancia que deja ver en los comentarios de esta obra enciclopédica cuyo texto aún no se ha terminado de editar y publicar, por lo que sido escasamente estudiada. Ha sido necesario también dar cuenta de la visión política y militar de ‘Awfī, sus puntos de vista y prejuicios sobre el mal y buen gobierno, y las premisas que debe seguir el buen rey en la elección de sus cortesanos y altos funcionarios, como son los visires, secretarios y los gobernantes.

Asimismo se hace en este estudio una valoración del *Javāme‘* en tanto que obra de la que se puede extraer una cantidad ingente información de la historia del Irán antiguo, el islam clásico y del mundo árabe, sobre todo de antes del año 1000 d.C así como de la literatura árabe y persa a través de los relatos y anécdotas que ofrece de poetas y autores árabes y persas en esta obra escrita en la India sobre el año 1230 d.C y cuyos 2113 relatos la convierten en una de las obras más voluminosas de la literatura persa. En este sentido, en esta tesis se identifican tres poetas árabes y uno persa no identificados hasta ahora, y se conjetura la identidad de otros dos poetas árabes. Vemos pues cómo la información que aporta el *Javāme* es de máximo interés pues no en vano el autor compiló su material de casi un centenar de obras —identificadas o no— de la literatura árabe y persa, muchas de ellas, hoy, perdidas, hecho éste que da a la obra un valor añadido por cuanto en ella se pueden encontrar una gran cantidad de datos que a la sazón estaban en obras de las bibliotecas del Irán oriental (Nishapur, Bujara, etc.), que, o bien fueron arrasadas en las devastaciones de los mongoles en el siglo XIII, o simplemente se tratan de libros que se han perdido con el paso del tiempo.

En la valoración, se indica cuáles son las características del *Javāme‘*, haciendo una crítica interna desde el mismo texto, incluyendo los defectos que han ido aflorando durante el estudio y que han afectado a la división que se ha hecho de los vicios y virtudes que el autor critica y elogia y para los cuales ofrece, en muchos casos, capítulos al efecto.

En esta tesis se ofrece también una historia detallada de la edición del texto en persa,

que comenzó a mediados de la década de los 40 del pasado siglo y que aún no ha concluido. Se ha dado debida cuenta de los capítulos del libro, editados y por editar así como una relación de los estudios llevados a cabo sobre en torno a los espejos de príncipes en general desde el año 2000 en Irán, acompañados de una breve descripción, y se da cuenta de los estudios realizados sobre esta obra a lo largo del siglo XX y lo que llevamos del XXI.

También se informa de la existencia del trabajo de edición en Turquía de las traducciones al turco otomano del *Javāme'* de los siglos XV y XVI d.C, se menciona una obra más como posiblemente de 'Awfi encontrada a principios de la década de los 90 del pasado siglo, y se da noticia de la traducción parcial al ruso del *Javāme'*.

Conclusiones

Como se ha podido probar tras la lectura y estudio de la obra y su minucioso examen para extraer los elementos sapienciales, se ha llegado a las siguientes conclusiones:

Aunque no parece que 'Awfi pretendiera redactar *ad hoc* un espejo de príncipes, en esta tesis se incide en el aspecto sapiencial de esta obra señalando cómo dos de los cuatro Libros que conforman el *Javāme'* más una gran parte del Libro I son típicos *especula*, consejos y admoniciones dirigidos a la clase política en general y regia en particular, estando en el resto de la obra presente el elemento gnómico de forma muy acusada ya que los capítulos de consejos regios se alternan con los capítulos de contenido moralista general. Esta tesis demuestra cómo la presencia de lo gnómico en el *Javāme'* es tan marcada que, exceptuando la mayor parte del Libro IV, puede clasificarse esta obra dentro del género de los espejos de príncipes ya que más de la mitad de los capítulos tienen un título que los vincula directamente a este género, teniendo, el contenido del resto de la obra, un muy marcado carácter sapiencial, el cual rezuma en la gran cantidad de digresiones de carácter personal que hace el autor en relatos que no tienen que ver con lo gnómico.

Es por esta razón que en el *Javāme'* confluyen todos los tipos de obras sapienciales, desde los *especula* y *siyāsatnāma* (libros de la política) propiamente dichos hasta los *pandnāma*, *naṣiḥat nāma* y *ḵeradnāma* (libros de consejos, en el sentido más amplio de la palabra). Capítulos como “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos” y su opuesto, “Sobre la reprobación de la injusticia. Mención de reyes tiranos” entran dentro del tipo de los espejos de príncipes y la literatura sapiencial regia, mientras que el

capítulo “Sobre la virtud de la vergüenza” y todos aquellos que elogian las virtudes y reprueban los defectos humanos serían de la clase de los “pandnāma” o libros de consejos más generalistas.

Sin embargo, en el *Javāme‘* hay muchos capítulos que no guardan relación con lo sapiencial, pero en los que el autor aprovecha en medio de los relatos en no pocas ocasiones para hacer un comentario moralizante, traer a colación un verso sapiencial, o aprovechar para advertirnos breve o largamente con uno de sus colofones aleccionadores. Es en ese material disperso por todo el *Javāme‘* cuyo estudio ha servido para dar cuenta además con más detalles de la inagotable cantidad de información que ofrece ‘Awfi sobre personajes así como de versiones de hechos históricos y ahistóricos, que, aunque muchos de los cuales pueden hallarse en otras obras con una versión diferente en muchos casos, otros muchos se habrían perdido irremediabilmente.

En resumen, en esta tesis se presenta esta obra en tanto que compilación de historias de la historia y apólogos con intenciones moralizantes por un lado y con miras a entretener por el otro, en el que predomina la educación política de los reyes y, por añadidura, la instrucción en la ética del común de las gentes.

Abstracta (en inglés)

Title of the PhD Dissertation

The mirror of princes in “*Javāme‘ al-ḥekāyāt va lavāme‘ al-ravāyāt*” of Sadid-al-Din Moḥammad ‘Awfi: study, classification and adaptation into Spanish of its tales related to sovereignty and court politics.

PhD candidate: Joaquín Rodríguez Vargas

PhD director: Dr (Ms) Soha Abboud Hagggar

Summary

Objectives and results

The main objective of this thesis is the study and analysis of the mirror of princes genre through the work known as “*Javāme‘ al-ḥekāyāt va lavāme‘ al-ravāyāt*” (*Literally meaning a compendium of tales and brilliant anecdotes*”, hereinafter, *Javāme‘*) compiled by Sadid-al-Din Moḥammad ‘Awfi de Bujara († c. 1232 AD), a thirteenth century Persian writer best known for his anthology with biographies of poets, *Lobāb al-albāb*, the first work in the Persian language of this kind.

The purpose of our research has focused on analysing the strategies of the author in connection with the advice given in the compendium of tales to extract the elements which refer to wise conduct, i.e., we have attempted to identify, classify and analyse this huge collection of narratives, preambles, commentaries, digressions and colophons scattered throughout this encyclopedic work that encompasses a wide range of subjects, limiting our approach therefore to the speculum literature “*naṣiḥat al-moluk*”, the standard term used in Persian and Arabic to refer to this type of works.

The first stage was to conduct a detailed reading of the original text in Persian and select the tales that are directly related to the mirror of princes genre, translating and adapting those stories whose main characters are statesmen and relevant political figures. The process involved generating a methodic and systematic classification on a dual basis: virtue/vice in first place and of the lead statecraft protagonists ascertaining the gnomic/sapiental elements of the *Javāme‘* and providing an analysis of them within the context developed in each of the anecdotes.

The outcome of this process provides new material to the Spanish speaking scientific community, particularly to experts in Spanish and Arabic studies, paving the path for further examination of specula in the classical period of Persian literature, valuable texts in terms of encouraging cooperative efforts between researchers who may detect influences of such texts both in Spanish and Arabic literature.

The classification has been carried according to vices and virtues and we have chosen to arrange our findings on the basis of historical political figures arranged within this dual criterion in a chronological order.

In second place, but also relevant to understand the wealth of this compilation, our dissertation focuses on the points of view held by this orthodox sunni author regarding other non-islamic religions which he considered heretical (maniqueism, mazdakism, etc), the People of the Book (Judaism and Christianity) and other Islamic denominations and schools (shia, mutazalism, etc.). from the point of view of tolerance/intolerance polarity evidenced in many comments traceable to the author of this vast work which has still not been fully edited nor published, and has hardly received the attention it merits by scholars. It has also been necessary to provide an overview of the political and military vision of 'Awfi, his views and prejudices regarding what may be termed as a good and bad government, the premises that must be taken into account by a wise king to choose his courtiers and high ranking officers, such as viziers, secretaries and local governors.

The research includes an assessment of the *Javāme* as a valuable source for obtaining copious information on the history of ancient Iran, the classical period of Islam, and the Arabic milieu, particularly before the year 1000 AD and as a reference work of Arabic and Persian literature through the narratives and anecdotes provided of Arabic and Persian poets and authors. Considering that this work was written in India around the year 1230 AD, its 2113 anecdotes provide one of the most wide-ranging literary productions in the Persian language. In this sense, we have identified three Arabic poets and one Persian poet which had not been identified to date, and reasonable conjectures as to the identity of two other Arabic poets. As may be seen, the information provided by the *Javāme* is of great interest because the author compiled the material from almost one hundred works – some of them have still not been identified – written in Persian and Arabic, and unfortunately some of them are no longer extant and this factor provides added value to this huge collection of narratives as they include abundant data on the contents of works from Eastern Iran (Nishapur, Bukhara, etc.) which, were either

destroyed following the devastating invasion of the mongols in the thirteenth century or refer to books that have been lost in the course of time.

The assessment provided indicates the main characteristics of the *Javāmeʿ*, from the standpoint of internal criticism, including its defects and flaws that have been ascertained in the course of our study of the text and which have had an impact on the division of vices and virtues criticized and praised by the author and which are supported in many cases with specific chapters devoted to such effort.

This dissertation provides a detailed account of the critical edition of the work in Persian which commenced around the decade of the forties in the last century and has not yet concluded. Reference is made to the chapters of the work which have already been edited and the ones that are still pending and also of the studies conducted in Iran regarding mirrors of princes as from the year 2000 in Iran, providing a brief description of the main findings, and also to studies made regarding this work throughout the 20th century and into the 21st century.

We also highlight the current efforts in Turkey to undertake an edition of the translations of the *Javāmeʿ* in Ottoman Turkish and printed in the fifteenth and sixteenth centuries, and of an additional manuscript possible traceable to ʿAwfi found at the beginning of the nineties in the last century, providing information on a partial translation of the *Javāmeʿ* into Russian.

Conclusions

As has been attested by the detailed examination and study of the work following a detailed analysis of its narratives related to wisdom in the art of statescraft, the following conclusions have been reached:

Although it does not seem that the intention of ʿAwfi was to draft this work as a mirror of princes, our dissertation has focused on the sapiential aspects of this compendium, highlighting that two of the four volumes of the *Javāmeʿ* as well as a large part of Volume I may be classified as *speculum* works addressed to rulers and the governing elites in general, although the gnomic overtone is present throughout this work considering the number of chapters devoted to providing advice to kings intermingled with other sections more focused on moral guidance in general. The result of our research confirms that the wisdom overtone in the *Javāmeʿ* is so patent that excepting most of Volume IV, the rest of the work may be classified as within the mirror of princes genre because more than half of the chapters bear a title that relates to this genre, while the contents of the rest of the work have also an important sapiential trait, as follows

from the abundant digressions on wisdom made by the author in anecdotes that are not directly related to sapiental literature.

Due to this reason, the *Javāme‘* offers samples of all types of sapiental literature, from the mirror of princes and *siyāsatnāma* (works on statescraft) as such, to the *pandnāma*, *naṣiḥat nāma* y *keradnāma* (book on advice in the amplest sense of the term). Chapters such as “On the virtue of justice. Examples of just kings” and its opposite, “Reproval of injustice. Examples of tyrants” may be classified under the mirror of princes and sapiental literatura, while the chapter entitled “On the virtue of shame” and other sections which praise virtues and reproach human vices would fall under the more general moral advice Works, known as “pandnāma”.

However in the *Javāme‘* there are many chapters which are not related to wisdom literatura, but in which the author quotes some verses of gnostic wisdom or makes a moralizing comment, and it is not uncommon to find at the conclusion of the anecdote a colophon with longer or shorter admonitions. This scattered material throughout the *Javāme‘* which we have had the chance to study in this dissertation provides also many additional details on the vast information offered by ‘Awfi on historical figures and facts, at times also resorting to fiction; much of this data may be found in other works although with a different versión, but in other cases, had it not been for this work such data would have been irremediably lost.

In summary, this dissertation examines the twofold approach of this work, as narratives on historical events and sapiental discourses and anecdotes intended to entertain the audience, in which the aim is to instruct kings and, additionally, provide an education on ethics for common people.

NOTAS AL TEXTO

1. Sistema de transliteración

El sistema de transliteración utilizado es el de la *Encyclopædia Iranica* (*EIr*), que reproduzco abajo. Además de estas tablas y tal como indica la misma *EIr* en su WEB, he seguido las siguientes pautas en las transliteraciones.

1. En las composiciones donde el artículo árabe “al” actúe como genitivo, en construcciones como *Nozhat al-qolub* (título de una obra), y *Bayt al-māl* (liter. “Casa del Tesoro”, es decir, “Tesoro público”) el artículo solo se une a la segunda palabra de la composición. Sin embargo, en los nombres propios y títulos honoríficos, el artículo “al” se coloca en medio entre dos guiones: ‘Abd-al-Ḥosayn, Nāṣer-al-Din. En persa, el artículo se elide en muchos nombres que lo llevarían en árabe, como son los casos de Biruni y Ḥallāj¹.
2. La *EIr* recuerda asimismo que las vocales cortas que en árabe se transcriben como “a” “i” y “u”, en persa se pronuncian como “a” “e” y “o” por lo que se transcriben de esta última forma². En cuanto a las vocales largas, que en árabe se transcriben como “ā” “ī” y “ū”, en la *EIr* se transcriben como “ā” “ū” e “ī”.
3. Sobre la denominada “hache silenciosa”, que solo aparece en posición final (ʾ) y que se pronuncia como una /e/ tónica, se transcribe como “a”³.

¹ Sobre la sustitución de “al-” por el genitivo persa, cf. RODRÍGUEZ VARGAS, 2011, 387.

² Cf. RODRÍGUEZ VARGAS, 2011, 74-75.

³ Sobre esta “hache silenciosa”, cf. RODRÍGUEZ VARGAS, 2011, 76 (f) y 77 (h).

He aquí las tablas de transliteración la *Elr*. Se han corregido las erratas evidentes que hay en la tabla que aparece en la WEB.

Consonantes

ء	'	ر	r	ف	f
ب	b	ز	z	ق	q
پ	p	ژ	ž	ک	k
ت	t	س	s	گ	g
ث	t̤	ش	š	ل	l
ج	j	ص	ṣ	م	m
چ	č	ض	ṣ	ن	n
ح	ḥ	ط	ṭ	و	v
خ	k̤	ظ	ẓ	ه	h
د	d	ع	‘	ی	y
ذ	d̤	غ	ğ		

Vocales

آ	ā	_____	o
و	u	_____	e
ی	i	_____	a
_____	a		

Diptongos

و	ow/aw	ی	ey/ay ⁴
---	-------	---	--------------------

1.1 Observaciones

1. Ni en las explicaciones ni en la tabla de la *Elr* aparece cómo se debe transcribir el genitivo en persa. Sin embargo, el uso que se ve en sus textos es el siguiente: “-e”, “-ye”, por lo que lo transcribo así.

⁴ Para la pronunciación precisa del alfabeto persa, cf. RODRÍGUEZ VARGAS, 2011, 71-75.

2. Tampoco aparece la transliteración de خوا (pronunciado /k̄ā/)⁵. En la obra lo transcriben como “k̄”, por lo que lo transcribo así.
3. Como señala la *Elr*, en persa el artículo árabe “al-“ se elide en muchas composiciones y nombres propios. No hay una regla que indique cuándo se produce esta elisión, pero, *grosso modo*, cuando “al-“ tiene función de genitivo, se suele sustituir por el genitivo persa, señalado en el punto 1. Para seguir algunas pautas, se pondrá siempre con artículo árabe los nombres de los califas que lo tengan, como por ejemplo al-Ma’mun. También decir que se ignora la regla de las letras solares y lunares, y siempre transcribo el artículo como “al-“. La razón: las reglas fonéticas del persa ignoran esta regla⁶. En cuanto a las composiciones con Ibn (en persa, Ebn), al abreviar esta palabra como “b.”, se soluciona el problema, pero allí donde no es posible por formar parte inseparable del nombre (como por ejemplo Ebn Moqaffa’), o se elide “al-“, como es el citado caso, o se pone, en cuyo caso se transcribe como Ibn-al- (si es árabe y mayormente conocido así), o Ebn-al- (si es persa).
4. La *Elr* tampoco indica ninguna transcripción para la álef maqsura, que en persa se pronuncia igual que la álef mamduda, (آ), pero en el texto la transcriben como ā. Por tanto, aquí se opta por transcribirla como “ā”.
5. Cuando la ع es doble, la transcribo como “iy”: “adabiyāt”.

2. Topónimos

Para los topónimos españolizados se ha preferido no transcribir y utilizar las formas castellanizadas, como son los casos que aparecen a continuación:

⁵ Para este fonema del persa preislámico, cf. RODRÍGUEZ VARGAS, 2011, 79 (j).

⁶ Sobre el uso del artículo árabe en persa, cf. RODRÍGUEZ VARGAS, 2011, 386-387.

Arafat	Hadramut	Medina
Azerbaiyán	Herat	Mosul
Badajshán	Hiyaz	Nishapur
Bagdad	Iraq	Samarcanda
Balj	Isfahán	Sapor
Bamiyán	Joresmia	Sistán
Basora	Jotán	Sogdiana
Bujara	Kambay	Tabaristán
Cufa	Kashgar	Teherán
Gazni	Marv	Transoxiana
Gilán	Mashad	Turquestán
Gorgán	Meca	Yatrib

Por otro lado, he preferido utilizar el topónimo “Persia”, y menos el de “Irán”, teniendo en cuenta que esta última toponimia, aun siendo la utilizada por los iranés desde tiempos inmemoriales, no fue adoptada por la comunidad internacional hasta 1935. Aclaro también que cuando utilizo “persa” lo hago como gentilicio de la “Persia” histórica y no para denominar la etnia persa, que, aunque mayoritaria, es una de las tantas que hay en Irán.

3. Abreviaturas

b. ebn-e (Ibn)	<i>al-ravāyāt</i>
c. circa	L. Libro
cap. capítulo	liter. literalmente
cf. consúltese	<i>Lobāb Lobāb al-albāb</i>
cit. citado	m. muerto
<i>DEHKHODA</i>	n. nota
Diccionario	pág(s). página(s)
Enciclopédico de Dehkhoda	p. ej. por ejemplo
<i>DRAE</i> Diccionario de la Real Academia	Rel(s). Relato(s)
Española	repr. reproducido
<i>EI</i> . Enciclopedia Islámica	ss. siguientes
<i>Elr</i> . Enciclopedia Iranica	vol. volumen
<i>Faraj Faraj ba‘d al-šedda</i>	
<i>Javāme‘ Javāme‘ al-ḥekāyāt va lavāme‘</i>	

3.1 Abreviaturas de los manuscritos citados en este estudio

MATN. Mss. de la Biblioteca Nacional de Francia, (Supplément persan 906)

MP2. Mss. la Biblioteca Nacional de Francia, (Supplément persan 95)

MJ. Mss. de la Biblioteca del Parlamento Nacional de Irán, (106.99, n° 7510).

BONYAD. Copia fotográfica de la Fundación de Cultura de Irán (Bonyād-e Farhang-e Irān).

4. Últimas observaciones

- a. Lo que está en árabe en el original se refleja en este estudio *en cursiva*.
- b. Para las citas del Corán, utilizo la traducción del profesor Julio Cortés, edición de 1999.
- c. Me refiero al profeta del islam, Muḥammad b. ‘Abdullāh al-Hāšimi al-Qurayši, con la forma castellanizada de Mahoma (a veces, por cuestiones de estilo y evitar repetir, lo llamo Profeta).
- d. Me refiero a Dios utilizando nuestro término español Dios, no Allāh. La razón es porque la lengua persa tiene ya tiene su palabra para referirse a Dios: *Ḳodā*, que además, es la que usa el autor (además de *Ḳodāvand* e *Izad*, de menos uso). Con la salvedad de los textos sufíes, el arabismo Allāh apenas se usa en persa de manera aislada, y prácticamente solo se ve en expresiones ya hechas, provenientes del Corán, como por ejemplo: *Estağforollāh*, *na‘oḍu be-Llāh*, *Allāh-o-Akbar*, etc. Los persas ven en “Allāh” solo y únicamente la palabra que los árabes utilizan para referirse al Dios que ellos llaman, mayormente, “Ḳodā”, y no ven Allāh como el Dios de los musulmanes.

CAPÍTULO I

PROLEGÓMENOS: MOTIVACIONES, OBJETIVOS Y METODOLOGÍA

I 1. Motivaciones

Para explicar la razón de haber elegido este tema para mi tesis, debo decir que lo que me ha movido a ello es básicamente la predilección que tengo por el género de la literatura sapiencial redactada en persa, interés derivado a su vez del *Golestān*, la gran obra inmortal de Sa‘di, clasificada dentro de la literatura gnómica, que fue en realidad la que me aficionó a este género casi desde mis inicios en el campo de la iranología. Mi gusto por el *Golestān* fue tal que, años más tarde, me planteé el reto de traducirlo al castellano, lo cual hice, y que publiqué en el año 2007⁷.

La literatura de consejos en persa, que conozco gracias a mis lecturas personales de muchas obras de este género, es, junto a la prosa antigua en general y la poesía mística, lo que más me atrae de la literatura persa. De hecho, en un principio albergué la idea de hacer la tesis sobre algún aspecto del *Qābusnāma*, uno de los espejos de príncipes más conocidos de la literatura persa.

En lo que se refiere concretamente al *Javāme‘ al-ḥekāyāt va lavāme‘ al-ravāyāt* (*Compendio de relatos y destellos de narraciones*), decir que esta obra la conocía desde hacía mucho tiempo a través de la selección que editó el profesor Ja‘far She‘ār en 1984, que llegó a mis manos en su segunda edición (1993) y que, fiel a mi gusto por la prosa persa antigua, leí ávidamente. Debo reconocer que entonces no pude divisar la verdadera magnitud de esta obra, en cuyo prólogo el profesor She‘ār solo dejaba entrever. Años más tarde llegó casualmente a mis manos el capítulo II del Libro I, del Dr. Moḥammad Mo‘īn (profesor de Literatura Persa en la Universidad de Teherán), reeditado en 1992 por la hija de éste, y que fue lo que me empujó a traducir y publicar una selección de relatos del *Javāme‘*, lo cual hice en 2011⁸.

Al tener que trabajar el texto de la manera exhaustiva que requiere una traducción, mi interés por el *Javāme‘* se incrementó. Este interés aumentó aún más si cabe al tener que reunir el material para el aparato crítico de la traducción. Fue especialmente impactante para mí el descubrimiento en Internet de la tesis de Niẓāmu‘d-Dīn, defendida en 1929, que fue lo que en realidad me hizo ver no sólo el volumen del *Javāme‘* sino la

⁷ véase SA‘DÍ, 2007 en Bibliografía.

⁸ véase ‘AWFI, 2011 en Bibliografía.

importancia de este texto, apenas tocado por los estudiosos. Así pues, tras la publicación de mi traducción decidí aprovechar todo viaje a Irán para conseguir los volúmenes de la edición de la Dra. Amir Bānou Mosaffā, profesora de Literatura Persa en la Universidad de Teherán, cuyo nombre conocía por referencias bibliográficas y de la que sabía había publicado varias partes de la obra, pero ignoraba cuáles y cuándo.

La reunión de los volúmenes publicados no fue lo que se podría decir una tarea fácil (véase I 3.1 Reuniendo el material), pero me bastó encontrar uno de ellos para percatarme de la gran calidad del trabajo hecho por Mosaffā. A medida que iba adquiriendo más volúmenes de los editados por Mosaffā —que leía con fruición—, fue formándose en mí la idea de que mi tesis doctoral debía versar sobre esta obra, ya no sólo por inclinación personal sino por interés académico: una sola tesis del *Javāme‘* en Occidente, y escrita en 1929 —la de Nizāmu‘d-Dīn—, era motivo más que suficiente como para introducirme en lo que hoy se puede denominar sin paliativos “terreno virgen”; pero la cuestión era sobre qué tema del *Javāme‘* trabajar en la tesis. Por un lado, la práctica ausencia de tesis escritas sobre esta obra (en Irán, sólo 4, véase V 4. Tesis sobre el *Javāme‘*), me facilitaba el trabajo de elección, pero por otro me veía abrumado ante un libro de *adab*⁹ monumental formado por un verdadero mosaico de relatos de temática de lo más dispar y que, por ende, se podía abordar desde muchos ángulos, desde el histórico — para tratar la Historia—, hasta el legendario —mitología y leyendas— pasando por el lingüístico (análisis de su vocabulario, sintaxis, y expresiones perdidas) o de cotejo entre los originales y lo reversionado por ‘Awfī en el *Javāme‘*, por poner solo unos ejemplos. Sin embargo, mi especial interés por la lengua y literatura persas (tema relacionado con mi DEA¹⁰) me hizo descartar estas posibilidades, pues yo buscaba algo que guardara una estrecha relación con lo literario, y, en este sentido, barajé posibilidades como la de trabajar en el cotejo de los versos y poemas que reproduce ‘Awfī, comparar con el original árabe las traducciones al persa de los relatos y/o los versos, identificar la autoría de los numerosos versos y poemas que aparecen en el texto y de los que el autor no cita la fuente, hacer una comparación exhaustiva entre el *Javāme‘* y la principal obra en árabe en la que se basó, el *Faraj ba‘d al-šedda* de al-Tanūḳī, comparar el *Javāme‘* con otras obras en persa de estructura parcialmente similar (como por ejemplo, *Ādāb al-ḥarb va-l-šoja‘a*, escrito en la misma época por Faḳr-e

⁹ *Adab*, término de significado un tanto difuso que comenzó englobando los conceptos de nuestro *humanitas*, pero que más tarde evolucionó hasta significar “literatura”, “bellas letras”. No obstante, en la literatura especializada, el término se suele dejar tal cual. Cf. F. Gabrieli, *EI2* [s.v. “adab”], i, 175.

¹⁰ Véase RODRÍGUEZ VARGAS, 2012 en Bibliografía.

Modabber y dedicado también al sultán Šams-al-Din Eltatmeš), entre otras muchas opciones. Finalmente me decanté por hacerla sobre los relatos relacionados con los espejos de príncipes, sobre aquellos elementos que de alguna manera acercan esta obra a este género sapiencial tan abundante en la literatura persa como poco estudiado.

Esto explicado, se podría pensar que mi gusto por este género fue determinante para la elección del tema, pero eso es solamente cierto a medias, pues hubo otro factor determinante: el escaso tratamiento que ha tenido entre los estudiosos —iraníes o no— de este género en la literatura persa. En efecto, a pesar de su importancia en la literatura persa, los espejos de príncipes no ha sido un campo muy hollado por los estudiosos, si lo comparamos con otros. Los ánimos que me dieron la profesora Mosaffā y el profesor Širzād Tayefi (director él de una de las 4 tesis escritas en Irán sobre el *Javāmeʿ*), de la Universidad de ʿAllāma Ṭabāṭabāi, en Teherán, cuando les comuniqué mi elección, hizo más tajante aun más si cabe mi decisión de escribir mi tesis sobre este tema.

Hubo una razón más que también tuve en cuenta para elegir el *Javāmeʿ*, que no es otra que la gran admiración que desde mi juventud he sentido por el profesor E. G. Browne (m. 1926), cuya obra en la que describe su año de estancia en Persia (1887-8) fue traducida y publicada por mí¹¹. Al profesor Browne dedica Nizāmuʿd-Dín su tesis, al que menciona como “mi último maestro”. Quiero ver —me gusta ver— este mi trabajo como una continuación del que hizo este alumno del gran maestro en lengua y literatura persas que fue Browne, y considerar de alguna manera que mi tesis es complementaria con la de Nizāmuʿd-Dín, mediante el cual tengo el honor de establecer un vínculo emocional con Browne, cuyas obras tanto me han enseñado.

I 2. Objetivos

I 2.1 Generales: estudio de los espejos de príncipes en esta obra

Los dos objetivos principales de esta tesis son:

1. Extraer los elementos sapienciales del *Javāmeʿ*, es decir, identificar, clasificar y analizar aquellos relatos, exordios, comentarios, digresiones y colofones que guardan relación con el género de los espejos de príncipes. En resumen, presentar el plano de espejos de príncipes o “naṣiḥat al-moluk” del *Javāmeʿ*.

¹¹ Véase BROWNE, 2004 en Bibliografía.

2. Ofrecer a la Academia hispanohablante con los relatos traducidos/adaptados un material novedoso para el estudio de los espejos de príncipes en la literatura persa medieval. Con ello tengo también por objetivo abrir la puerta a futuros investigadores de los *especula* y a los islamólogos, que, sin duda nos sorprenderán con nuevos datos en sus cotejos con la literatura sapiencial en español y con la historia del islam clásico en general y de Persia en particular.

I 2.2 Específicos

I 2.2.1 Ideario religioso del autor

Analizar la visión que el autor tiene de las religiones no islámicas y de las demás confesiones islámicas, todo ello, desde los comentarios que hace en el *Javāme‘*.

I 2.2.2 Valoración del *Javāme‘*

Hacer una valoración del *Javāme‘* en tanto que obra de la que se puede extraer numerosa información sobre la historia del Irán antiguo, islámico y del mundo árabe clásico así como detalles y versiones diferentes de las biografías de poetas árabes y persas.

Indicar cuáles son las características de toda la obra desde su original, incluidos los defectos que he ido descubriendo en su estudio y análisis.

I 2.2.3 Historia de la edición y publicación del *Javāme‘*

Ofrecer una relación detallada de la historia aún inconclusa de la edición del texto del *Javāme‘*.

I 2.2.4 Los estudios del *Javāme‘* y de los *especula* en Irán

Dar relación sobre los estudios llevados a cabo sobre el *Javāme‘*, y una breve descripción de los llevados a cabo en torno a los espejos de príncipes en Irán desde el año 2000.

I 3. Metodología

Los pasos que he seguido para la elaboración de esta tesis son los que vienen a continuación. He procedido de ese modo innovador en vista de que en la literatura comparada en español-persa y en lenguas europeas no hay estudios previos sobre materiales parecidos del *Javāme‘* a los que examino y analizo en esta tesis.

I 3.1 Reuniendo el material

Reunir el material del *Javāme‘* —obra dividida en 4 Libros de 25 capítulos cada uno— ha sido de por sí una tarea complicada, muy lejos de ir simplemente a una librería y adquirir los ejemplares publicados hasta la fecha. Cuando comencé a buscar allá por el año 2012, tan solo disponía de la selección de She‘ār reeditada en 1993 y de los capítulos II y III del Libro I, reeditados por la hija del profesor Mo‘īn en 1992. Gracias a mis frecuentes viajes a Irán, pude personalmente encargarme de buscar los ejemplares ya publicados del texto. Con lo reeditado y publicado por la profesora Mosaffā en el año 2007 (que abarcan los Libros II y III del *Javāme‘*), no hubo mayor problema, ni tampoco con la parte publicada en 2008 (segunda parte del Libro I, que abarca del capítulo XV al XXV). Fue con este material —el más importante para el tema de los espejos de príncipes— con el que comencé a trabajar en mi tesis.

Para reunir el resto del material, es menester contar una vivencia que tiene que ver más con lo personal que con lo académico, pero que viene al caso relatar por cuanto da una idea del ímprobo esfuerzo que tuve que hacer y de cuán disperso está el texto del *Javāme‘*.

De entre las partes publicadas por la profesora Mosaffā, hubo una que me fue imposible comprar, la publicada en 2012 como “Primera parte del Libro I”, pero que en realidad es solo el largo capítulo IV del Libro I, seguramente agotado rápido porque el tema que trata (“Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”) suscita un gran interés entre los iraníes. Tampoco pude comprar la parte editada y publicada en 1991 por Mazāher Mosaffā (marido de la profesora Mosaffā, y célebre en Irán por sus numerosas ediciones de textos clásicos), es decir, el volumen que abarca los primeros diez capítulos del Libro IV. Estos dos libros pude finalmente conseguirlos gracias a la gentileza de la profesora Mosaffā, que me los regaló la primera vez que me entrevisté con ella en su casa en otoño de 2013. Ni que decir tiene que aquella entrevista fue de lo

más fructífera, no sólo porque con ella había conseguido dos libros que no me encontraban ni los libreros más avezados, sino porque en ella la profesora Mosaffā me dio muchos ánimos para continuar la tesis en la misma línea. Durante nuestro encuentro, en el que además me mostró los facsímiles de los manuscritos del *Javāme‘* con los que había trabajado para la edición del texto, ella me explicó que su tesis doctoral, defendida en 1973, fue precisamente la edición de parte del Libro III del *Javāme‘*, algo que hizo animada por el ya entonces fallecido profesor Mo‘īn, que editó los tres primeros capítulos del *Javāme‘*. Me explicó también que, concluida la tesis, siguió con el trabajo de edición del resto de la obra, alentada y ayudada por su marido, el cual aparecerá como editor o coeditor de algunos volúmenes del *Javāme‘*. La profesora Mosaffā, que, a pesar de su avanzada edad, sigue ejerciendo como profesora de Literatura Persa en la Universidad de Teherán, me comentó que desde 1973 sigue trabajando en la edición del texto, y que aún le quedaba trabajo por hacer, pero que esperaba “si Dios quiere y me da más años de vida”, poder concluir la edición del texto, con el que llevaba más de 40 años.

Con todo lo editado por la profesora Mosaffā y su marido, solo me quedaba conseguir el primer capítulo del Libro I, es decir, el inicio de la obra, reeditado y publicado por Mo‘īn en 1961. No era esto algo que me preocupara excesivamente, pues la profesora Mosaffā me ofreció fotocopiar el ejemplar que tenía ella, si no lo encontraba, pues me advirtió que era un libro raro, y que era posible no lo encontrara ni siquiera en librerías anticuarias. Aunque ciertamente era así, en ese mismo viaje en el que me entrevisté con la profesora Mosaffā, logré mediante una amistad contactar con el que considero es el mejor librero anticuario que he conocido en Irán, el señor Javād Morād Kān, alguien que está al tanto no sólo de los libros antiguos y descatalogados que hay y dónde se pueden encontrar, sino que sabe mejor que nadie cuáles son las mejores ediciones críticas de una obra concreta, como he podido constatar desde que lo conocí en ese mismo otoño de 2013. Aunque la edición de Mo‘īn se le resistió un poco, finalmente me pudo encontrar un ejemplar, que me entregó en uno de los viajes que hice al país durante el año 2014, eso sí, en un lamentable —pero interesante— estado de conservación, pues estaba profusamente anotado en los márgenes por un propietario anterior.

Con todo esto reunido, cabría suponer que mi búsqueda para reunir el texto ya publicado del *Javāme‘* había terminado. Sin embargo, en una visita en verano de 2014 a los fondos de la Biblioteca Nacional de Irán —a la que no pude acceder hasta entonces

por carecer de un carné cuya obtención es otra aventura aparte que no viene al caso contar aquí— pude descubrir una edición más del texto: el capítulo V del Libro I (“Historias de los califas y de sus gestas”), con el año 1987 como fecha de publicación. Me sorprendió ver que el editor fuera el profesor Ja‘far She‘ār, pues de él solo me constaba que había trabajado en la edición del capítulo IV del Libro I, publicada en 1971, y en la selección publicada en 1984, y tanto más me extrañé por el hecho de que la profesora Mosaffā no me comentara nada de esta edición, la cual tampoco conocía ni siquiera mi librero. Pedí el libro a la bibliotecaria, que me trajeron, y vi que era un libro de 200 páginas. Al pedir que me lo fotocopiaran, la bibliotecaria me dijo que al tratarse de un libro en el mercado, estaba prohibido. Al explicarle que lo necesitaba para mi tesis, amablemente me dijo que intentara encontrarlo en el mercado, y que, si no lo encontraba, me haría una copia. Así las cosas, nuevamente recurrí a mi librero de confianza, que pudo —no sin dificultad— encontrar un ejemplar, esta vez, en muy buen estado.

Sin embargo y aunque ya en aquellas fechas (verano de 2014) la tesis la llevaba muy avanzada, la compilación de los textos no había terminado. Desde que comencé la tesis era consciente de que no iba a disponer de todo el material, aunque sí sabía que tenía a mi disposición las dos partes más importantes para el tema de mi estudio: los libros II y III y algunas partes del Libro I. No mucho después de comenzar la redacción de la tesis me percaté de que había capítulos de vital importancia para el tema que estaba tratando, en especial uno de ellos: el capítulo VI del Libro I, “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”, del que ya poseía su contrario, el capítulo XII del Libro III, “Sobre la reprobación de la injusticia. Mención de reyes tiranos”, por ser parte del material publicado. Me di cuenta de que podía prescindir de los demás capítulos no publicados sin que por ello la tesis se viera muy afectada, pero no poder consultar el capítulo sobre la justicia era un gran varapalo que tenía que solventar, y para ello estaba incluso dispuesto a recurrir, si era necesario, a consultar el capítulo sobre manuscrito, con todo lo que ello supondría tanto por lo farragoso que resulta leer caligrafía manual, como la dificultad añadida de tener que conseguir una copia de calidad. Afortunadamente, ello no fue necesario. No fue muy difícil recordar que la profesora Mosaffā me dijo que ella seguía trabajando en el texto, por lo tanto, que ella ya hubiera trabajado ese capítulo y que posiblemente incluso lo tuviera en borrador, resultaba una idea de lo más sugerente y alentadora.

Aquel mismo verano de 2014, estando en Teherán, me puse en contacto de nuevo con la

Dra. Mosaffā para vernos. Una vez en su casa, le conté el problema que tenía, al no disponer de ese capítulo, y le pedí, temiendo que ni siquiera ella lo hubiera empezado, que me diera una copia del borrador, ya sea en papel, o en texto electrónico, si es que había abordado el capítulo. Mi sorpresa no pudo ser más grata cuando la escucho decir que ese capítulo más otros ya los había terminado de editar, que incluso ya los había entregado para su impresión a la editorial, que ésta ya había utilizado las pruebas de imprenta, y que éstas pruebas de imprenta ya le habían sido devueltas. Dicho esto, se quedó pensativa, y, pensando en voz alta, dijo que posiblemente hubiera tirado ella a la basura las pruebas de imprenta. Este comentario me turbó seriamente, pues habida cuenta de lo que tardan las editoriales en publicar un texto desde su entrega, sobre todo, en Irán, disponer del material impreso podría ser algo imposible dentro de los plazos que tenía para entregar la tesis. Solo me quedaba, en caso de que hubiera tirado los borradores, dejar a un lado la vergüenza y pedirle el texto de Word, del que seguramente disponía ella, pero que, en todo caso, tenía la desventaja de no tener la última corrección, la de la prueba de imprenta. Seguidamente, me pidió que aguardara, y, transcurrido alrededor de un cuarto de hora, apareció ella con un montón de folios en la mano y diciendo que no los había tirado, que los había encontrado.

La profesora Mosaffā se trajo en borrador y con correcciones a mano, las pruebas de imprenta, de, además del capítulo que buscaba, de los capítulos VII, XII, XIII y XIV del Libro I, es decir, respectivamente, “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas”, “Sobre el provecho que los reyes del mundo sacaron de juicios acertados”, “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades” y “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus proceder”. Mi suposición de que ella podría tener el borrador del capítulo VI del Libro I no sólo fueron acertadas sino que además mis expectativas se vieron superadas por el material adicional que me proporcionó.

Profundamente agradecido por esta ayuda, determiné entonces dejar de buscar más texto, y continuar la tesis con el material del que disponía, más que suficiente para abordar el tema. Desde aquel agosto de 2014, y hasta ahora en que escribo estas líneas (septiembre de 2015), solo se ha publicado un tomo con los capítulos XII, XIII y XIV (finales de 2014) —trabajados en prueba de imprenta—, y, muy recientemente, un volumen con el capítulo V del Libro I (que he trabajado porque ya estaba editado por el profesor She‘ār) y otro volumen con los capítulos del VI al XI del Libro I, de los cuales he trabajado el VI y el VII, pues me fueron dados en prueba de imprenta.

I 3.1.1 Historia de la edición de la obra en su original persa

Debido al gran volumen de la obra, la de la edición y publicación del texto del *Javāme‘* es una historia larga y compleja, con el añadido de que no ha concluido aún. Esta historia se remonta al año 1324/1945-6 con la publicación de una selección de relatos, a cargo de Malek al-Šo‘arā’ Bahār, preparada para los institutos de bachillerato y publicada al efecto por el Ministerio de Cultura de Irán. Sin embargo, en el prólogo Bahār dice que la edición del texto le costó dos años y pico, que de este trabajo habían salido 4 volúmenes, y que ese era el primero¹². El caso es que nada se ha vuelto a saber de aquel trabajo no publicado, cuyos borradores no han sido nunca encontrados entre sus papeles tras su muerte en 1951.¹³

La edición del texto fue retomada por Mo‘īn, quien edita el capítulo I del Libro I, y, en 1335/1956-7, lo publica¹⁴. Poco después Mo‘īn termina la edición de los dos capítulos siguientes, es decir, el II y el III, cuyo texto fue entregado para su publicación, pero ocurrió que la imprenta de la Universidad de Teherán —que publicaba los textos— fue pasto de las llamas en 1959, y el trabajo de Mo‘īn, aparentemente, se perdió. Mo‘īn, desalentado, abandonó el trabajo. Transcurridos tres años del fallecimiento de Mo‘īn, se descubrió que aquel trabajo se había salvado del fuego, que la copia preparada para ser impresa estaba en un almacén de la imprenta, sin daño alguno. Esta parte, encontrada en 1974, se publicó en 1355/1976-7.

Se sabe también que dos académicos no iraníes hicieron el intento de editar el texto: Reuben Levy y Nizāmu’d-Dín, con quienes coincidió Mo‘īn en 1954 en un congreso, tal como cuenta él mismo en el prólogo de su edición del Capítulo I del Libro I. Levy, profesor de Literatura Persa en la Universidad de Cambridge, si bien comenzó el trabajo, lo abandonó al enterarse de que profesor Mo‘īn lo estaba haciendo. En cuanto a Nizāmu’d-Dín, a la sazón, director del Departamento de Persa de la Universidad Osmania de Heydarabad, al enterarse del trabajo de Mo‘īn, intentó disuadir a éste de que abandonara el proyecto, algo a lo que se negó la Universidad de Teherán cuando

¹² Cit. en MOSAFFĀ y MAZĀHER, 2007 (c), ciento ocho.

¹³ Lamentablemente, es más que posible que estemos ante una pérdida. En el prólogo a su edición del *Mojmal al-tavāriḵ va-l-qeṣaṣ*, publicado en 1939, Bahār enumera las obras que hasta la fecha había editado y publicado, y cuando llega a la 5ª, que es el *Javāme‘*, dice que son “casi dos mil páginas, de las cuales tres cuartas partes se han completado y están listas para su impresión”. Bahār habla pues, de unas 1500 páginas, muy lejos de las 322 que componen la selección publicada por él.

¹⁴ Ese mismo año, el dueño de la editorial Kalāla-ye Kāvar, Moḥammad Ramažāni publicó 15 capítulos (del XI al XXV del Libro I) de los 100 que conforman la obra, pero se trataba solamente de la edición facsímil del manuscrito que tenía en su poder, no de la edición del texto. Véase Bibliografía.

Mo‘īn trasladó la petición del profesor indio¹⁵. Mo‘īn no dice más nada de Nizāmu‘d-Dīn, pero al poco tiempo el profesor Sa‘id Nafisi hizo una reedición del *Lobāb*, que se publicó en 1957, es decir, casi coincidiendo con la publicación de la primera parte del *Javāme‘* de Mo‘īn, en cuyo prólogo comenta que en marzo de 1949, estando en casa de Nizāmu‘d-Dīn, éste le mostró una serie de textos del *Javāme‘* listos para su publicación.¹⁶ También la profesora Mosaffā dice en el prólogo del Libro III —escrito en 1973— que estando en Lahore escuchó decir a Vazir al-Ḥasan ‘Ābedi, profesor de Persa en la Universidad de Punjab, que el mismo Nizāmu‘d-Dīn le había mostrado una parte del *Javāme‘*, que había editado y publicado, pero que tenía tantos errores que le disuadió para que no continuara con el trabajo.¹⁷

El trabajo de edición del texto es retomado por Ja‘far She‘ār, quien, coincidiendo con los fastuosos festejos del 2500 aniversario de la fundación de Persia, publica en 1971 el capítulo IV del Libro I (“Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”). Pero She‘ār, al parecer, no se toma el trabajo en serio, y solo muchos años más tarde publicará dos textos más, el primero, una selección publicada en 1984, que es la más conocida de esta obra por el público general, y, el segundo, el capítulo V del Libro I, publicada en 1987, una edición rara y que hoy es difícil de encontrar, como he podido comprobar personalmente. Los libros IV y V fueron reeditados en un solo volumen en 1374/1995-6.

Todo esto explicado, el verdadero esfuerzo en la edición del *Javāme‘* ha sido realizado, en primera instancia, por Amir Bānou Mosaffā, y, en segunda, por su marido, Mazāher Mosaffā. Ella comenzó la edición del texto como tesis doctoral empezando por el Libro III, cuya primera parte (que comprendían los capítulos del I al XV), publicó en 1973. La segunda parte (capítulos del XVI al XXV) la editó con la ayuda de su cónyuge, y fue publicada en 1974. Tras la publicación de estas dos partes (que conforman el Libro III entero), ambos continúan el trabajo de edición, y en 1359/1980-1 se publica, a nombre de ella, el siguiente volumen, que es la primera parte del Libro II (capítulos I al XV). A partir de esta fecha se detiene la publicación del texto, y no será hasta el año 1370/1991-2 cuando no aparecerá la siguiente parte, editada a nombre de Mazāher Mosaffā, y que comprende los capítulos del I al X del Libro IV. De este año saltamos al 2007, en el que además de reeditarse la primera parte del Libro II (capítulos I al XV), se publica la

¹⁵ MO‘ĪN, 1961, Prólogo, 75-76.

¹⁶ Cf. ‘AWFI, 1957, prólogo de Nafisi, seis.

¹⁷ MOSAFFĀ y MAZĀHER, 2007 (c), ciento ocho-ciento nueve.

segunda parte (capítulos XVI al XXV), completándose así el Libro II. También en este mismo año se reimprimen los dos volúmenes que conforman el Libro III.

Al año siguiente, la profesora Mosaffā publica una segunda parte del Libro I, que comprende los capítulos del XV al XXV. En 2012, publica en un solo volumen el largo capítulo IV del Libro I, que, recordemos, ya fue editado y publicado por She‘ār en 1971. A finales del año 2014 publica un volumen que contienen los capítulos del XII al XIV del Libro I, cuya prueba de imprenta, recordemos, ya me diera ella en verano del mismo año.¹⁸

La historia de la publicación del texto continúa, pero es de esperar que en breve termine pues la profesora Mosaffā me dijo que ya tenía el resto del texto prácticamente listo.

I 3.1.2 Cronología de la publicación del texto editado del *Javāme‘*

1324/1945-6. Selección de Malek al-Šo‘arā’ Bahār

1335/1956-7. Mo‘īn publica su primera parte (cap. I del L. I)

1961. 2ª edición de la primera parte editada por Mo‘īn en 1335/1956-7

1971. Ja‘far She‘ār publica el cap. IV del L. I

1973. Mosaffā publica una parte del L. III (caps. I al XV) (tesis doctoral)

1974. Mosaffā y Mazāher publican la 2ª parte del L. III (caps. XVI al XXV)

1355/1976-7. Se publica otra parte editada por Mo‘īn, que se creía perdida (caps. II y III del L. I)

1359/1980-1. Mosaffā publica la 1ª parte del L. II (caps. I al XV)

1363/1984-5. Ja‘far She‘ār publica una selección.

1987. Ja‘far She‘ār publica el cap. V del L. I.

1370/1991-2. Mazāher publica una parte del L. IV (caps. I al X).

1992. 2ª edición de los caps. II y III del L. I publicados en 1355/1976-7

1993. 2ª edición de la selección de la Ja‘far She‘ār de 1363/1984-5.

1374/1995-6. Ja‘far She‘ār reedita en un solo volumen los caps. IV y V del L. I.

2007. Mosaffā reedita la 1ª parte del L. II (caps. I al XV) y publica con Mazāher la 2ª parte (caps. XVI al XXV) completándose así el Libro II. Se reeditan también los dos

¹⁸ Como he comentado al final del epígrafe anterior, poco antes de entregar la tesis me he enterado de la publicación de nuevo material por parte de la profesora Mosaffā. Por un lado, el capítulo V del Libro (editado y publicado ya por She‘ār en 1987, que es la edición que yo he utilizado), y, por otro, un volumen con los capítulos del VI al XI del Libro I, de los que, recordemos, he podido trabajar el VI y VII por el favor que ella me hizo al anticipármelos en prueba de imprenta en verano de 2014.

volúmenes que conforman el Libro III.

2008. Mosaffā publica la 2º parte del L. I (caps. XV al XXV).

2012. Mosaffā publica el cap. IV del L. I.

2014. Mosaffā publica los caps. XII al XIV del L. I

I 3.1.3 Ubicación sistemática de los capítulos del Javāme‘

En este epígrafe la referencia del libro tiene solo el nombre en mayúsculas del editor del texto y el año de edición (del ejemplar del que dispongo y he utilizado). La referencia completa puede consultarse en Bibliografía.

Libro I

Sobre la sabiduría del Creador, los milagros de los profetas y santos, historias de los reyes y califas, y vidas de personajes notables

MO‘ĪN, 1961.

Capítulo I: “Sobre la sabiduría del Creador, *exaltado y santificado sea*”.

MO‘ĪN, 1992.

Capítulo II: “Sobre los milagros de los profetas, *sobre ellos sea la paz*”.

Capítulo III: “Sobre los milagros de los santos, *que Dios santifique sus espíritus*”.

MOSAFFĀ, 2012.

Capítulo IV. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”

ŠE‘ĀR, 1987.

Capítulo V. “Historias de los califas y de sus gestas”.

MOSAFFĀ Consultado en borrador cedido por la profesora Mosaffā

Capítulo VI. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

Capítulo VII. “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas

de reinar y sus obras piadosas”.

Capítulos VIII, “Sobre las sutiles palabras de reyes y sultanes” ; IX “Sobre los castigos de los reyes” ; X, “Sobre los decretos de los reyes” ; y XI. “Sobre la sagacidad de los sagaces”.¹⁹

MOSAFFĀ, 2014.

Capítulo XII. “Sobre el provecho que los reyes del mundo sacaron de juicios acertados”.

Capítulo XIII. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”.

Capítulo XIV. “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus procederess”.

MOSAFFĀ, 2008.

Capítulo XV. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

Capítulo XVI. “Sobre respuestas tajantes dadas por juiciosos a fin de contentar”.

Capítulo XVII. “Sobre las sutilezas de los relatos de cadíes, ulemas y sabios y las indicaciones de éstos”.

Capítulo XVIII. “Sobre extraños relatos de secretarios y una mención sobre sus capacidades y conocimientos”.

Capítulo XIX. “Sutiles relatos de cortesanos y de lo bueno de su compañía”.

Capítulo XX. “Relatos de médicos y sus curas”.

Capítulo XXI. “Sobre las sutiles palabras de los intérpretes de sueños y sobre sueños extraños”.

Capítulo XXII. “Sutiles relatos de astrólogos y sus predicciones acertadas y erradas”.

Capítulo XXIII. “Sutiles relatos de poetas y de los poemas que dijeron en su momento oportuno”.

Capítulo XXIV. “Sutiles episodios de cantores y músicos”.

Capítulo XXV. “Sutiles episodios y palabras de astutos y sagaces”.

¹⁹ Títulos traducidos de la lista que da el mismo ‘Awfi al inicio de su obra. Cf. MO’ĪN, 1961, 30. Estos capítulos no han podido ser consultados por no estar publicados hasta hace poco.

Libro II

Sobre las excelencias de las virtudes, las conductas encomiables y loables y atributos de la naturaleza humana

—MOSAFFĀ, 2007 (a).

Capítulo I. “Sobre la virtud de la vergüenza”.

Capítulo II. “Elogio de la humildad”.

Capítulo III. “Sobre la virtud de perdonar”.

Capítulo IV. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

Capítulo V. “Sobre la virtud de la altitud de miras”.

Capítulo VI. “Sobre la virtud de la educación y sobre aquellos que la mantuvieron”.

Capítulo VII. “Sobre la clemencia y la compasión”.

Capítulo VIII. “Sobre la virtud de la confianza en Dios y el sometimiento a Él”.

Capítulo IX. “Sobre la virtud de la generosidad y la liberalidad”.

Capítulo X. “Sobre la benevolencia y la gracia”.

Capítulo XI. “Sobre la virtud de la hospitalidad”.

Capítulo XII. “Sobre la virtud de la valentía”.

Capítulo XIII. “Sobre la virtud de la paciencia”.

Capítulo XIV. “Sobre las ventajas añadidas de la gratitud”.

Capítulo XV. “Sobre las ventajas de la prudencia”.

MOSAFFĀ y MAZĀHER, 2007 (b).

Capítulo XVI. “Sobre la virtud del ascetismo y la piedad”.

Capítulo XVII. “Sobre la virtud del esfuerzo diligente”.

Capítulo XVIII. “Sobre la virtud del silencio y el habla”.

Capítulo XIX. “Sobre la virtud de la lealtad”.

Capítulo XX. “Sobre la reconciliación de dos partes”.

Capítulo XXI. “Sobre la confidencialidad y sus ventajas”.

Capítulo XXII. “Sobre la virtud de la honradez y sus ventajas”.

Capítulo XXIII. “Sobre la nobleza de carácter y las buenas maneras”.

Capítulo XXIV. “Sobre la virtud de la determinación y la firmeza”.

Capítulo XXV. “Sobre los beneficios de pedir ayuda y las ventajas de la consulta”.

Libro III

Sobre los vicios despreciables, las cualidades censurables y los réprobos atributos de la naturaleza humana

MOSAFFĀ y MAZĀHER, 2007 (c).

Capítulo I. “Sobre la diversidad de los temperamentos del hombre”.

Capítulo II. “Sobre la desaprobación del rencor y la envidia”.

Capítulo III. “Sobre la desaprobación de la codicia. Mención de codiciosos”.

Capítulo IV. “Sobre la desaprobación de la avaricia. Rechazo de los avarientos”.

Capítulo V. “Mención de ladrones e insólitos relatos de ellos”.

Capítulo VI. “Sobre las sutiles palabras de los mendigos. Relatos sobre ellos”.

Capítulo VII. “Sobre la desaprobación de la mendacidad y las ventajas de la sinceridad”.

Capítulo VIII. “Mención de los que falsariamente dijeron ser profetas”.

Capítulo IX. “Sobre la reprobación de la tacañería. Relatos de tacaños”.

Capítulo X. “Sobre la reprobación de incumplir promesas y pactos”.

Capítulo XI. “Sobre la reprobación de la ignorancia”.

MOSAFFĀ, 2007 (d).

Capítulo XII. “Sobre la reprobación de la injusticia. Mención de reyes tiranos”.

Capítulo XIII. “Reprobación de la aspereza y la rudeza y elogio de la benevolencia y la suavidad”.

Capítulo XIV. “Sobre la reprobación de la mezquindad y la vileza. Mención de mezquinos”.

Capítulo XV. “Sobre la reprobación del derroche y el despilfarro”.

Capítulo XVI. “Sobre la reprobación de la falta de honradez y la apropiación indebida”.

Capítulo XVII. “Sobre la reprobación de la impudicia. Mención de algunos que cometieron actos impúdicos”.

Capítulo XVIII. “Sobre la reprobación de la ingratitud y sobre aquellos que por

ello sufrieron el castigo”.

Capítulo XIX. “Sobre la reprobación del chismorreo, la calumnia y la difamación”.

Capítulo XX. “Sobre la reprobación de las prisas y las ventajas de la dilación”.

Capítulo XXI. “Mención de personas sin creencias ni principios”.

Capítulo XXII. “Mención de mujeres astutas y juiciosas y de sus sutiles palabras”.

Capítulo XXIII. “Mención de mujeres ascetas y de buen proceder”.

Capítulo XXIV. “Mención de mujeres impías e impúdicas”.

Capítulo XXV. “Sobre la argucia de las mujeres. Relatos sobre sus engaños”.

Libro IV

Descripciones de hechos extraños, sobre las maravillas de la tierra y los mares, la naturaleza de los animales y las ocurrencias de personajes eminentes

— MAZĀHER, 1370/1991-2.

Capítulo I. “Sobre las ventajas de servir a los reyes”.

Capítulo II. “Sobre las consecuencias de servir a reyes y sultanes”.

Capítulo III. “Sobre el temor y la esperanza”.

Capítulo IV. “Sobre las ventajas de la oración. Mención de personas que se salvaron mediante la oración”.

Capítulo V. “Mención de fórmulas tradicionales de rezos”.

Capítulo VI. “Mención de extraños vaticinios que salieron bien y de sus repercusiones”.

Capítulo VII. “Mención de personas que quedaron atrapadas en el abismo de la calamidad pero que por buena ventura se salvaron”.

Capítulo VIII. “Mención de personas que se salvaron de ladrones”.

Capítulo IX. “Mención de personas que se salvaron de fieras salvajes”.

Capítulo X. “Mención de personas que quedaron atrapadas en el abismo del amor sin lograr su deseo”.

Capítulos XI, “Mención de aquellos que se enamoraron y lograron su deseo”; XII, “Mención de aquellos que cayeron en el abismo de la perdición y se libraron”; XIII,

“Sobre las maravillas del destino”; XIV, “Sobre las rarezas de la Creación y de los seres”; XV, “Sobre la duración de la vida de los animales. Mención de la longevidad y corta vida de ellos”; XVI, “Sobre los países y climas. Mención de los que habitan las zonas frías y las cálidas”; XVII, “Mención de Bizancio, Abisinia y la India”; XVIII, “Sobre raros monumentos”; XIX. “Sobre las maravillas de los talismanes del mundo”; XX. “Sobre las propiedades de los objetos, sus maravillas y de cómo influyen”; XXI. “Sobre la naturaleza del ganado y las bestias”; XXII. “Mención de animales depredadores”; XXIII. “Mención de extraños animales”; XXIV. “Mención de aves raras”; XXV. “Un poco de humor, jocosidad y chanza”.²⁰

I 3.1.4 Texto base para la redacción de la tesis

La mayor parte de los relatos relacionados con el tema tratado en la tesis están en los libros II y III, y, en parte, en el Libro I. Poco es lo que hay en el Libro IV, de cuyo texto no dispongo íntegramente (solo los capítulos de I al X), pues los 15 capítulos restantes están aún sin publicar. Como ya he dicho, tampoco he podido consultar los capítulos VIII, IX, X y XI del Libro I.

Por lo tanto, a excepción del Libro IV, esta tesis se basa sólo en lo publicado en persa hasta el año 2014, inclusive, más los capítulos VI y VII del Libro I cedidos por la editora en prueba de imprenta.

La base del texto de la tesis es el de la Biblioteca Nacional de Francia, archivado como *Supplément persan* 906, que es el manuscrito base utilizado mayormente por Mosaffā y cuya abreviatura es MATN, no las opciones de manuscritos que aparecen a pie de página. Dichas opciones solo las utilizo cuando el manuscrito base está corrupto, equivocado o es más plausible o verosímil. La utilización por mi parte de la opción de los manuscritos que aparecen a pie de página será señalado con una nota mía.

Me referiré siempre a los textos en los que baso la tesis como “texto base”, es decir, los de Mo ‘īn (solo tres capítulos), Mosaffā y/o Mazāher (la inmensa mayoría), y de She‘ār (solo un capítulo). Los que no sean “texto base” me referiré como el manuscrito tal (por ejemplo: “mss. MP2”).

²⁰ Títulos traducidos de la lista que da el mismo ‘Awfi al inicio de su obra. Cf. MO‘ĪN, 1961, 37-38. Estos capítulos no han podido ser consultados por no estar publicados.

I 3.1.5 Los manuscritos utilizados por Mosaffā y/o Mazāher

Los manuscritos utilizados por estos dos editores, es decir, el grueso principal del texto editado, son los siguientes.²¹

1. Mss. de la Biblioteca Nacional de Francia, que consta como Supplément persan 906 y que está registrado en la lista de Blochét con el n° 2044. En la tesis de Nizāmu'd-Dīn este mss. está marcado con la abreviatura G. Este mss. consta de 358 hojas de 29 x 38 cms. de 34 líneas cada una, no tiene fecha y el comienzo de cada Libro está iluminado. La caligrafía es tipo *nask*, bella, legible y de trazado arcaico. Los nombres y los títulos honoríficos de los califas han sido borrados por algún lector chíi, y posteriormente reescritos por uno suní. Las últimas dos páginas de la obra, es decir, del Libro IV, tienen otro tipo de escritura, y en ellas no aparece lo que debería aparecer según los usos: su fecha de redacción. Además, faltan los últimos treinta relatos de la obra. Debido al verso del *Bustān* de Sa'di (m. c. 1291) que está escrito en dos de sus hojas y por el estilo de la caligrafía, Blochet suponía que el mss. es del siglo XIV, que, de ser así, sería el más completo y valioso de dicho siglo de *Javāme'*. De este mss. hay una copia fotográfica en la Biblioteca Nacional de Irán. Este es el mss. elegido por Mosaffā para establecer el texto base de su edición. Abreviatura: MATN.
2. Mss. archivado en la Biblioteca Nacional de Francia, donde consta como Supplément persan 95 y que está registrado en el catálogo de Blochet con el n° 2043. En la obra de Nizāmu'd-Dīn, este mss. aparece con la abreviatura B. Este mss. consta de 289 hojas de 26 x 36 cms. de 33 líneas cada una. La primera hoja que inicia cada uno de los 4 Libros está iluminada. El nombre del autor aparece en el dorso de la primera hoja como Emām b. Emām, Ḥojjat-al-Eslām, Sadid-al-Mellat va-l-Din Moḥammad 'Awfi. La caligrafía es *nask*, de buena calidad y estilo arcaico. La fecha del mss. aparece en el folio 289b como “mediados de *jamādi al-āḡar*” del 717 de la hégira (finales de agosto de 1317). Este es el segundo mss. de esta obra que está completo y fechado, pero tiene el defecto de que el copista ha resumido muchas frases del original, de tal guisa que ha

²¹ Mis descripciones son una síntesis de los datos que dan Nizāmu'd-Dīn, Mo'īn y Mosaffā. Cf. respectivamente, NIZĀMU'D-DĪN, 1929, 111-124; MOSAFFĀ y MAZĀHER, 2007 (c), Prólogo, ciento nueve-ciento veinticuatro; y MO'ĪN, 1961, 50-73.

eliminado muchos de los sinónimos cultos y frases eruditas del autor, quedando el texto, pues, simplificado. Mosaffā señala que ella habría elegido este mss. para el texto base si no hubiera sido por esta tara, pero que aun así, ha antepuesto este mss. a la hora de decantarse por otras opciones. Hay una copia fotográfica de este mss. en la Biblioteca Nacional de Irán. Abreviatura: MP2.

3. Mss. de la Biblioteca del Parlamento Nacional de Irán, cuya numeración antigua era 35602, la nueva es 106.99 y está catalogado con el n° 7510. Comprende 590 hojas de 13 x 21 cms. de 27 líneas cada una. La caligrafía usada es *nask*, y fue escrito en el año 1010/1601-2. El mss. comienza desde la mitad del capítulo III del Libro II y termina a mediados del capítulo XXIV del Libro IV, por lo que está incompleto. Tiene además la característica de que aparecen relatos que no vienen en los demás mss. Dichos relatos han sido añadidos por Mosaffā en un anexo a la 2ª parte del Libro III. Mosaffā señala que aunque el mss. no es muy antiguo, ha sido de mucha utilidad ya que en él la mayor parte de las frases y los poemas en árabe están correctamente escritos, y sin él habría sido muy complicada la edición correcta de muchos de estos poemas y frases. Abreviatura: MJ.
4. Copia fotográfica de la Fundación de Cultura de Irán (Bonyād-e Farhang-e Irān), sacada de un manuscrito donado a la Biblioteca Central de la Universidad de Teherán. Comprende 425 folios de 13 x 26 cms. con 29 líneas cada uno, escrito con caligrafía *nasta'liq*. En el folio 221ª aparece el nombre del copista, un tal Morteżā Ḥosayni. No está fechado, pero se calcula que podría datarse de finales del siglo XVI. Una de las pistas para datarlo ha sido que en el folio 81 aparece un verso de Ḥeyrati, poeta del siglo XVI. El mss. tiene varias lagunas: desde la mitad del capítulo XXIV del Libro I hasta la mitad del capítulo VII del Libro II; el Libro III comienza al final del capítulo VII; uno de los folios del último capítulo del último libro se ha perdido. El copista era un chií, y había cambiado los sobrenombres y títulos honoríficos que 'Awfi hubo usado al referirse a Abu Bakr, 'Omar y 'Otmān así como el de 'Ali, aunque los de éste, para nombrarlo con mucho respeto. Abreviatura: BONYAD.
5. Mss. n° 3563 de la Biblioteca Fateh de Turquía, del que hay una copia fotográfica en la Biblioteca Central (Ketābkāna-ye Markazi). Comprende 534 folios, con caligrafía *nask*, ilegible, tanto, que Mosaffā señala no haber recurrido a él más que en contadas ocasiones. Su fecha de redacción es el 5 de *rabi' al-*

avval del año 732 (6 de diciembre de 1331). Abreviatura: FĀ. De este mss. no se hace mención en este estudio.

6. Copia fotográfica n° 4477 de la Biblioteca Central (Ketābkāna-ye Markazi), sacada de un mss. de la Biblioteca Nacional de Irán con n° 382-11145, titulada *Jāme‘ al-ḥekāyāt*. Está escrito en caligrafía *nask* y es probablemente del siglo XVII. Al mss. le falta al menos un folio del Libro I, y el L. II está encuadernado al principio. De los 25 capítulos del Libro III, solo los primeros 14 están en orden conteniendo un pliego de 8 páginas en el que viene la 2ª parte del capítulo XXIV, estando la 1ª parte del capítulo XXV pegada a éste, y habiendo desaparecido la última parte. El Libro I está encuadernado al final, y no constan los capítulos I y II del mismo. Mosaffā señala que rara vez ha utilizado este mss. para su edición. Abreviatura: DĀN.²² De este mss. no se hace mención en este estudio.

I 3.1.5.1 Otros manuscritos

La importancia que el *Javāme‘* ha tenido en la cultura persa puede deducirse tan solo por la gran cantidad de manuscritos que se han conservado, lo cual es una clara indicación de la utilización profusa que se hacía de esta obra. Una gran cantidad de copias del *Javāme‘* se encuentran en Europa. Nizāmu‘d-Dīn, que dedica un capítulo²³ a los manuscritos, da cuenta de la existencia de unos 34 de ellos, conservados en las bibliotecas de Europa: 7 en la Bodleian Library de Oxford, otros 7 en Petrogrado, 3 en el Asiatsky Muzei (Rusia), 2 en el Imperatorskaya Publichnaya Biblioteka (Rusia), 2 en la biblioteca de la Universidad de San Petersburgo, 6 en el Museo Británico, 5 en la Biblioteca Nacional de Francia, 2 en el India Office Library de Londres, 2 en la colección que pertenecía a E. G. Browne, 2 en el Hof- und Staatsbibliothek de Múnich, 1 en el Kaiserlich Königl. Hofbibliothek en Viena, 1 en la Biblioteca Nur-e-

²² Mo‘īn, además de utilizar los mss. 1 y 2, utiliza también un mss. de la Biblioteca Nacional de Irán, escrito en Herat en el año 920/1514-5, y archivado con el n° 5 (provisional) cuyas características son: obra completa, 749 folios de 37 x 21’5 cms. de 23 líneas cada uno, en caligrafía *nask*. Cf. MO‘ĪN, 1961, 52, 63-68. She‘ār utiliza el 1, el 2 y el mss. más antiguo que se conserva, uno del año 699/1299-0, de la Biblioteca Nacional de Francia (Ancien Fonds Persan 75), redactado en Tabriz, y que Nizāmu‘d-Dīn cita como A, cuyas características son: incompleto (solo contiene los libros I y II), 255 folios de 35 x 24 cms. de 33 líneas cada uno, en caligrafía *nask*. Cf. SHE‘ĀR, 1987, 9-10. Para más detalles sobre el mss. 75 de Ancien Fonds Persan, cf. NIZĀMU‘D-DÍN, 1929, 112-113.

²³ El capítulo IV. Cf. NIZĀMU‘D-DÍN, 1929, 106-124.

‘Otmāniya, en Estambul, y 1 en la John Rylands Library de Manchester.²⁴

En este mismo capítulo, Nizāmu’-d-Dīn ofrece una tabla con 37 manuscritos que pudo examinar, datados entre los años 699/1299-0 y 1261/1845-6, y, en las páginas siguientes, una descripción más minuciosa de cada uno de ellos²⁵. Nizāmu’-d-Dīn dice que “poco se sabe de los manuscritos que hay en Oriente”, pero Mo‘īn da una lista descriptiva de los 18 manuscritos que pudo rastrear en Irán²⁶, 4 de los cuales fueron utilizados por Mosaffā para la edición del texto. Por su parte, Askari da una descripción de 4 manuscritos que se encuentran en la India y que manejó para la redacción de su trabajo.²⁷

I 3.2. Gestionando el material: dificultades encontradas

De entre toda la labor realizada en este estudio ninguna ha sido tan compleja como la gestión de la ingente cantidad de datos que he tenido que manejar de un material que, además, no he tenido por entero desde un primer momento sino que he debido ir adquiriendo prácticamente por entregas en cada uno de mis viajes a Irán (véase I 3.1 Reuniendo el material). Esta gestión de datos —vertidos en 650 fichas— ha consistido, en primera instancia, en la identificación de aquellos relatos directamente relacionados con el tema que nos ocupa, —los espejos de príncipes— y de aquellos fragmentos y/o relatos que nos dan cuenta de las ideas (políticas, religiosas etc.) del autor así como del valor añadido que el *Javāme‘* tiene como obra historiográfica y literaria y demás temas que pueden verse en el índice.

La identificación, estudio y clasificación de los consejos y de los vicios y virtudes (políticos, morales, etc.) tratados por ‘Awfi no ha sido tarea sencilla. Hay que tener en cuenta que, aunque ‘Awfi dedica capítulos determinados a temas determinados, no ha sido muy riguroso ni seleccionando ni clasificando (véase IV 3. Los defectos de esta obra), y he tenido en realidad que gestionar una temática dispersa por toda la obra. Esto es especialmente cierto para los temas de la justicia-injusticia, altruismo-egoísmo, y necesidad-ignorancia, de los que hace mención en mayor o menor medida a lo largo de todo el *Javāme‘*.

²⁴ NIZĀMU’D-DĪN, 1929, 107. Como vemos, la cantidad de manuscritos que dice Nizāmu’-d-Dīn haber en Europa es “nearly thirty-four”, aunque aquí pueden sumarse hasta 41.

²⁵ NIZĀMU’D-DĪN, 1929, 111-124.

²⁶ MO‘ĪN, 1961, 50-63.

²⁷ ASKARI, 1995, 43-45.

I 3.2.1 Un texto medieval

Por un lado, como puede verse en III 2.1 Su estilo en prosa, el *Javāme‘* no es un texto excesivamente complejo, y, exceptuando algunos usos retóricos, su prosa rimada²⁸, los exordios, algunos colofones y párrafos farragosos, tiene una prosa amena y asequible. No estamos, pues, ante uno de esos textos intrincados de prosa artificiosa persa que ya estaban en boga entonces. El mismo autor hace alusión a la sencillez de estilo desplegada en el *Javāme‘* y dice hablando en primera persona — antes de ofrecer un debate florido y atiborrado de figuras retóricas—, que aunque en esta obra él no se ha lucido con retóricas ni florituras, sí las utilizará en este apartado.²⁹ Por otra parte, al estilo del *Javāme‘* ya me había habituado gracias a la traducción de la selección que hice en 2011, por lo que, en este aspecto, ya tenía otra baza a mi favor.

Esto dicho, hay que hacer algunas matizaciones. El *Javāme‘* es un texto medieval, con las dificultades propias de un texto de esa época. Ciertamente, como señala Mosaffā, el vocabulario es “normal”, a excepción de alrededor de un 5%, que se antoja “raro” a un hablante de persa hoy día. Tengo que decir que ese 5 %, impide, y no poco, una lectura ágil de la obra, ya no en sí por las palabras “raras” a las que se refiere Mosaffā, sino por los diferentes campos semánticos de términos conocidos en el persa moderno que entonces poseían otro significado o tenían un matiz diferente, a lo que hay que añadir construcciones sintácticas propias de la época. La existencia de esos términos y expresiones conocidas hoy pero con un significado diferente entonces ha sido lo que más ha ralentizado la lectura³⁰. Afortunadamente, los editores se tomaron la molestia en hacer constar esas diferencias en un vocabulario escrito al efecto al final de cada Libro. En cuanto al resto del vocabulario, es decir, las palabras “raras” por desconocidas, suelen constar también en dichos vocabularios, aunque he tenido que echar mano también de diccionarios y enciclopedias. Además del vocabulario, están las construcciones propias de la época, de las que Mosaffā enumera unas 50 diferentes entre

²⁸ Mosaffā enumera 14 figuras retóricas y 11 tipos de prosa rimada de mucho uso en el *Javāme‘*. Cf. MOSAFFĀ y MAZĀHER 2007 (c), setenta y ocho-ochenta y dos.

²⁹ L. I, cap. XVIII, 186-190. “Sobre extraños relatos de secretarios y una mención sobre sus capacidades y conocimientos”.

³⁰ Por ejemplo: “etmām”, persa moderno, “terminación”, en ‘Awfi “suficiente”; “foru šodan” persa moderno “hincarse”, en ‘Awfi “entrar”; “nevisanda” persa moderno “escritor”, en ‘Awfi “escribano”; “bekār bordan” persa moderno “utilizar”, en ‘Awfi “comer” etc.

construcciones sintácticas, morfológicas, de conjugación, etc.³¹

Diferente ha sido el tema del árabe, lengua representada en este texto, fundamentalmente, en forma de aleyas coránicas, tradiciones orales de Mahoma, versos, refranes y proverbios. Para las aleyas he utilizado la traducción del Corán de J. Cortés, por lo que no ha sido ningún problema dar buena y estándar traducción al castellano. Para el resto no ha habido mayor problema que el de consultar también las explicaciones y traducciones (al persa) de los editores al final de cada Libro, cuando han surgido dudas. Aparte de estos apéndices, ha sido igualmente de gran ayuda el diccionario de F. Corriente, y, para lo que fui incapaz de resolver, la inestimable ayuda de la doctora Abboud Haggar y del profesor Antonio Giménez.

I 3.2.2 Corrupción y variantes del texto

Uno de los problemas que me ha dado el texto y que considero importante hacer constar aquí es, por un lado, la corrupción del texto base, y, por otro, las variantes del texto según manuscritos. Esto último se resolvió simplemente basándome en el texto de los editores (Mo‘īn, Mosaffā y She‘ār) y dejar de lado las opciones de otros manuscritos que aparecían anotadas a pie de página.

En efecto, el tema de mi tesis, los espejos de príncipes, no me obligaba *a priori* a tener que cotejar manuscritos, por lo que consideré que el manuscrito elegido por el editor era más que suficiente para acometer la tarea. Sin embargo, he tenido que hacer excepciones a esta regla, al ver en el texto base numerosas taras que impedían la comprensión del material. A pesar de ser los mejores manuscritos elegidos por los editores del texto, dichos manuscritos no estaban exentos de los fallos propios de este tipo de material de siglos de antigüedad, taras por todos los estudiosos conocidas y que no veo necesario enumerar aquí. Ha sido en estos casos cuando las opciones de otros manuscritos dadas normalmente a pie de página me han sido de una utilidad de incalculable valor en tanto que en la mayor parte de las ocasiones resolvía el problema. Cuando hago uso de un manuscrito que constan los editores a pie de página, hago constar que el texto base está corrupto y que ha sido corregido con el mss. tal.

³¹ MOSAFFĀ y MAZĀHER, 2007 (c), setenta y d-os-setenta y ocho.

I 3.2.3 Traducción/adaptación

Si la comprensión del texto no ha sido un gran problema, la interpretación correcta de algunos términos y expresiones a fin de ofrecer una traducción/adaptación lo más acertada posible al castellano sí ha supuesto un verdadero quebradero de cabeza solo solventado tras mucho consultar e indagar en enciclopedias, diccionarios e incluso llegar a tener que hacer comparaciones con otros textos. A la polisemia y vaguedad semántica utilizada muchas veces por el autor para encajar a su gusto los relatos, se unía la poca diferencia de matices de algunos términos diferentes en la forma pero casi iguales en significado, pero que el autor diferenciaba hasta el punto de dedicar diferentes capítulos a los mismos. De esto hablo ya en IV 3. Los defectos de esta obra, pero me gustaría ilustrar lo que digo sobre la dificultad de traducción con unos ejemplos más, al menos, de aquellos que han supuesto para mí un mayor reto de búsqueda de equivalente en castellano, pues en traducción entre estas dos lenguas es muy escaso lo que se ha hecho.

I 3.2.3.1 “Sobre la reconciliación de dos partes”

Una de las disyuntivas de traducción la tuve con el título del capítulo “Sobre la reconciliación de dos partes” (original: “Dar eṣlāḥ-e dāt al-beyn”), en desuso manifiesto en persa moderno como he podido comprobar personalmente, pero que se sigue escuchando en contextos religiosos, pues, no en vano, es de origen coránico. Literalmente significa “arreglar lo que hay entre [la gente]”, que aparece muy al caso al inicio de la sura 8 (El botín), como una especie de “arreglaos entre vosotros” en el reparto del botín, que debía echar a perder no pocas relaciones familiares y amistosas. Julio Cortés traduce la expresión como “manteneos en paz”³² y Nizāmu’-d-Dīn traduce al inglés este título como “On the Excellence of Charity Towards Kith and Kin”, es decir “Sobre las excelencias de la caridad para con los parientes y amigos”, traducción ésta que, si bien transmite el espíritu del contenido de los relatos de este capítulo, no es la traducción fiel del título. Una traducción más literal sería “Sobre la enmienda de la relación mutua”, composición cacofónica en castellano, que en un momento dado quise

³² La aleya en la que viene esta expresión es la 1 de la sura 8 (El botín), que dice: “*Te preguntan por el botín. Di: «El botín pertenece a Dios y al Enviado». ¡Temed, pues, a Dios! ¡Manteneos en paz! ¡Obedeced a Dios y a su Enviado, si sois creyentes!*”

mejorar como “Sobre el avenirse con los allegados”. Dos fueron las razones por las que opté en un primer momento por traducir así el título, aun cuando no era una traducción muy fiel. La primera era que todos los relatos trataban sobre perdonar y hacer las paces con los parientes y allegados, y, la segunda, complementaria a la primera, es que a pie de página del exordio de este capítulo Mosaffā hace constar que el mss. MJ dice literalmente “Dar eṣlāḥ-e dāt al-beyn-e ṣelat al-raḥem va tavaddod va amṭāl-e in”, literalmente “Sobre la enmienda de los lazos de relación entre los familiares, la amistad y [relaciones] similares”. Habida cuenta, como ya he dicho, que a veces sí he recurrido a las opciones de los manuscritos que aparecen a pie de página para traducir o interpretar de una forma u otra, aquí vi en un principio una razón añadida para traducir el título como “Sobre el avenirse con los allegados” pues con “allegados” se abarca a “familiares y amigos”. Sin embargo, finalmente me decanté por calcar la traducción que da Haim en su diccionario, en la entrada de “dāt al-beyn”, que traduce como “concord”; friendship. Mutual relation”. Dentro de esta entrada aparece “eṣlāḥ-e dāt al-beyn kardan” (verbo) como “To reconcile two parties”. Esta traducción me pareció finalmente más convincente, incluso más que la de Nizāmu’d-Dīn y que el “manteneos en paz” de J. Cortés, por lo que finalmente me decidí por “Sobre la reconciliación de dos partes”, porque así eliminaba “los allegados”, que no aparecen en el texto base y porque se simplificaba el título sin por ello pecar de una parquedad que diera lugar a equívoco.

I 3.2.3.2 El término “ḥelm”

Otro problema de elección de término fue en el que me vi al traducir el sustantivo “ḥelm” (con “ḥalim” de adjetivo), que ‘Awfi utiliza al nombrar el capítulo que trata sobre la “indulgencia”, por lo que sus relatos son tratados en el apartado de la justicia-injusticia.

Nizāmu’d-Dīn traduce “ḥelm” por “clemency”, término que me parece una buena opción pero cuyo calco en castellano no me parece el apropiado, y que por tanto he preferido traducir por “indulgencia”, sobre todo, cuando aparece en este capítulo. Pero es menester apuntar que “ḥelm” es un término flexible pues comprende valores como la camaradería, la transigencia, la benevolencia y la suavidad (véase el exordio “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios” en VII a. 1.7 Condescendencia e intransigencia). Estas acepciones las tiene también en árabe (véase entrada de “ḥelm” en el diccionario de Corriente), lengua de la que procede este término, y también *grosso*

modo, en persa. Haim traduce en su diccionario “ḥelm” por “meekness, mildness: submissiveness: docility: mansuetude. Forbearance, patience”. En todo caso, debo decir que en el capítulo que nos ocupa trata de la indulgencia, sin ambages, por lo que lo he traducido por “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”. Debo decir también que “ḥelm” no es muy usual hoy en persa moderno (y menos “ḥalim”), y que, cuando se usa, suele estar acompañado de la palabra “bordbāri” (paciencia) a modo de sinónimo, pero significando ambas juntas “tolerancia”, composición ésta que he podido ver en algunas partes de esta obra. En otras partes de la obra donde aparece “ḥelm” traduzco según el guión y no necesariamente como “indulgencia”.

Así las cosas, y como explico en IV 3. Los defectos de esta obra, vemos cómo ‘Awfī desbarata el guión intercalando relatos discordantes. Así, en el caso que nos ocupa, en el capítulo “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”, cuyo relatos versan en su inmensa mayoría sobre la indulgencia de los mandatarios, vemos un relato discordante por partida doble: primero, porque no casa con los relatos que le preceden ni le suceden, y, segundo, porque además en él se explica el significado de la palabra “ḥelm”, que aunque da el autor en una más que correcta acepción, no tiene que ver con el capítulo. En este relato, “ḥalim” y “ḥelm” es más bien traducible por “manso” y “mansedumbre” respectivamente, o “paciencia” y “paciente”, dependiendo de cómo se interprete. En él vemos a Hārūn-al-Rašīd preguntándole a al-Aṣma‘ī quién era indulgente [ḥalim]. al-Aṣma‘ī le respondió que indulgente es aquel que no se altera si se le ofende, ni se observa en él inquietud ni agitación, y le contó que en cierta ocasión iba por el desierto cuando escuchó la voz de un árabe beduino que decía que Senān b. Ḥāreṭa³³ era “*más manso [ḥalim] que el polluelo de un águila*”, que se acercó al beduino y le preguntó por qué hacía aquella comparación, y le explicó que las águilas tienen la costumbre de anidar en las cumbres, que Dios le había infundido el instinto a sus polluelos para que no se movieran y no se despeñaran de lo alto de la montaña y no murieran, que estuvieran quietos hasta que le crecieran el plumaje. El beduino termina diciendo que no es de extrañar que el poder de Dios haya infundido aquel instinto a los débiles polluelos de las águilas para que no se cayeran.³⁴

La acepción que ‘Awfī da a “ḥelm” y “ḥalim” en los demás relatos tiene que ver con la indulgencia, no con la mansedumbre.

³³ Más conocido como Senān-al-Morri. MOSAFFĀ, 2007 (a), 733.

³⁴ L. II, cap. IV, 102-103. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

I 3.2.3.3 Entre “tacaños”, “avaros” y “miserables”

Duda también es la que tuve en cómo traducir los sustantivos “boḵl” y “ḵesāsāt” con “baḵil” y “ḵasis” de adjetivos, de significado muy similar y a las que ‘Awfī dedica sendos capítulos de contenido similar: para “boḵl” “Sobre la reprobación de la tacañería. Relatos de tacaños” y, para “ḵasis”, “Sobre la reprobación de la mezquindad y la vileza. Mención de mezquinos”. La duda en la que me vi al darles en español un sentido u otro fue porque “boḵl” y “baḵil”, aunque significan “tacañería” y “tacaño” respectivamente, tienen en persa moderno poco uso, además de que con ellos se hace referencia a una tacañería miserable, mezquina, y avara, es decir, a una tacañería muy vil. Tanto es así, que Haim da en su diccionario también las acepciones de “avarice” y “avaricious”³⁵ respectivamente, términos a los que no los iba a traducir porque, primero, ya dedica ‘Awfī otros capítulos a la avaricia, y, segundo, no es la acepción principal en persa. Aunque Nizāmu’-d-Dīn traduce el título de este capítulo como “On the Despicability of Miserliness”, me decidí por “Sobre la reprobación de la tacañería. Relatos de tacaños”, pues es lo que significa en persa, y porque en el capítulo se mencionan célebres tacaños de Cufa y Basora, es decir, un tópico de la literatura árabe. En cuanto a “ḵesāsāt” y “ḵasis”, que tuve finalmente que traducir por “mezquindad” y “mezquino” respectivamente, era también causa de confusión pues son precisamente los términos usuales en persa moderno para expresar “tacañería”³⁶ y “tacaño”. Nizāmu’-d-Dīn traduce este capítulo como “On the Contemptibility of Meanness and Vileness and stories of Ignoble Persons”, yo me decidí por “Sobre la reprobación de la mezquindad y la vileza. Mención de mezquinos” porque en el capítulo no sólo se habla de personas viles sino también de avaras y tacañas, y, con “mezquino”, se engloba a todas.

I 3.2.3.4 “Honradez” *versus* “traición a los bienes ajenos”

‘Awfī trae a colación en su obra otras virtudes y defectos en los que los mandatarios apenas juegan ningún papel y en el que prácticamente todos los relatos están protagonizados por plebeyos, seguramente porque el mensaje tenga menos que ver con la política y la administración del estado. Es el caso de cuando trata la honradez y la falta de honradez, para las que dedica sendos capítulos, a saber, “Sobre la virtud de la

³⁵ Como en árabe. Cf. “boḵl” en el diccionario de F. Corriente.

³⁶ En persa se usa más la derivación “ḵessāt”.

honradez y sus ventajas” y “Sobre la reprobación de la falta de honradez y la apropiación indebida”, de las que tengo que hacer al menos mención, y que hago aquí por los problemas que me dio la traducción de las expresiones utilizadas por ‘Awfi en los títulos en los que trata esta virtud y este vicio respectivamente. Ello es debido a que ‘Awfi habla de una honradez específica, que es la honradez y falta de honradez, pero particularmente en la custodia de lo ajeno.

Empecemos por el primero, “Sobre la reprobación de la falta de honradez y la apropiación indebida”. ‘Awfi, que sí dedica un capítulo a la lealtad (véase VII b. 6. Lealtad y deslealtad) no dedica ninguno a la “traición” en el amplio sentido de la palabra y como antónimo de la “lealtad” que se trata en dicho capítulo. Lo más parecido que trata a la “traición” es el brevísimo capítulo de cuatro relatos titulado “Sobre la reprobación de la falta de honradez y la apropiación indebida”, que Nizāmu’d-Dīn traduce como “On the Contemptibility of Dishonesty and Misappropriation”. La traducción literal del título que da ‘Awfi sería un tanto enrevesada: “Dar maḍemmat-e kīānat dar molk va māl va ḥaram va ġeyr-e ān”, cuya traducción literal sería “Sobre la reprobación de traicionar los bienes, posesiones, lo vedado etcétera”. Vemos cómo el autor habla de una traición (kīānat) concreta, la que atenta contra las propiedades ajenas, y no a la traición en general. Es por eso que ‘Awfi contrapone “kīānat” a “amānat”, término también éste con un amplio campo semántico pues abarca la “honradez”, la “honestidad” y la “integridad” en todas sus acepciones, incluida en la más usual en persa: “depósito o prenda que se le da a alguien para que la guarde”, como puede verse en el tercer y cuarto relato. En el tercer relato, tras contraponer el autor “el cobre del “kīānat” con el “oro del “amānat”, nos cuenta la historia de un ulema de Bagdad, hipócrita y timador, que quiso quedarse con un depósito [amānat] que le deja alguien antes de irse de peregrinación, depósito del que se quiere apropiar, surgiendo una disputa que es dirimida felizmente por Abu Ḥanifa. El autor remata el relato con una tradición oral que reza: *La honestidad [amānat] atrae el sustento, y la traición [kīānat] atrae la pobreza*³⁷. Y, en el cuarto relato, vemos cómo un tal Moḥammad Mui Duz³⁸ no

³⁷ L. III, cap. XVI, 490-493. “Sobre la reprobación de la falta de honradez y la apropiación indebida”.

³⁸ Personaje no identificado. En este estudio no he procurado identificar los personajes que ni Nizāmu’d-Dīn ni Mosaffā no han podido identificar. Veo necesario aclarar aquí que Mosaffā ofrece al final de cada Libro un listado de los personajes y su identificación, y que deja casi en blanco o simplemente omite aquellos que no ha logrado identificar. En cambio, Nizāmu’d-Dīn no entra en esto, y solo se hace evidente no haber reconocido algún personaje cuando junto a su nombre coloca una interrogación, no queriendo decir con ésta que desconozca la identidad del personaje sino que no está seguro de la transcripción de su nombre, lo cual es indicador de que desconoce el personaje. Así, de los personajes conocidos, no digo nada en la tesis, pero cuando un personaje no ha sido identificado por Mosaffā (ni por Nizāmu’d-Dīn,

quiere devolver ocho aguamaniles de oro que le da en depósito Sonbol-e-Ḳord — senescal del Sultán Mas‘ud—, que muere sin haberle sido devuelto dichos aguamaniles.³⁹

La contraposición de estos dos términos (“ḳiānat” *versus* “amānat”) puede verse también en el mismo inicio del exordio, donde dice que “no hay carácter más encomiable que el “amānat” ni tampoco carácter más réprobo que el del “ḳiānat”, que “en la escritura, tiene la misma forma que la palabra “crimen” [jenāyat], para que los juiciosos sepan que “ḳiānat” y “jenāyat” son la misma cosa”. Seguidamente divide el “ḳiānat” en dos clases: el que atenta contra los bienes [māl] ajenos, y el que atenta contra lo vedado [ḥaram] ajeno, es decir, contra la propiedad privada de los demás, en definitiva: falta de honradez.⁴⁰

Sin lugar a dudas puede afirmarse que el capítulo contrapuesto a este es “Sobre la virtud de la honradez y sus ventajas” el cual trata sobre lo mismo, solo que desde el lado opuesto: la virtud de la honradez, pero de la misma honradez, la de no quedarse con el bien ajeno, más concretamente, aquel que te confían. Aquí también antepone ‘Awfi el “ḳiānat” por el “amānat”, y aunque traduzco éste último por “honradez”, nuestro término castellano es más impreciso, pues “amānat”, insisto, significa más concretamente “custodia de un depósito”, “depósito que se entrega para que se guarde”, como deja ver el autor no sólo en los relatos de los dos capítulos⁴¹ sino en el mismo exordio donde dice que mantener el “amānat” es causa de salvación” y lo argumenta citando el Corán: *los que respetan los depósitos que se les confían y las promesas que*

cuando proceda), o es de identificación dudosa, simplemente lo hago constar en nota al pie. En el caso de que Nizāmu‘d-Dīn transcriba el nombre un personaje de una forma diferente a la que lo hace Mosaffā, y de que ésta dé a pie de página otras opciones de otros manuscritos en personajes de identificación dudosa y/o desconocidos, yo lo refiero con una nota al pie. La vocalización que pongo en la transliteración de estas opciones de otros manuscritos es a veces figurada, pues se trata en muchas ocasiones de antropónimos desconocidos, muchas veces, casi un borrón del copista.

³⁹ L. III, cap. XVI, 494-502. “Sobre la reprobación de la falta de honradez y la apropiación indebida”. Véase también en VII a. 1.1 Justicia y mandatarios justos, sobre cómo Anuširavān se convirtió en un rey justo tras escuchar la gran honradez de un súbdito suyo que ni siquiera era zoroastra.

⁴⁰ De “Sobre la reprobación de la falta de honradez y la apropiación indebida” pueden verse dos ejemplos en ‘AWFI, 2011, (“El pago del delito” y “La retribución de la traición”), 231; 231-232. (L. III, cap. XVI. “Sobre la reprobación de la falta de honradez y la apropiación indebida”, 485-486 y 486-490 respectivamente). Los títulos de los relatos en mi traducción parcial del *Javāme‘* publicada en 2011 y que cito en numerosas ocasiones a lo largo de este estudio no son de ‘Awfi sino míos, o traducidos de los títulos que dio el profesor Ja‘far She‘ār a su selección.

⁴¹ Menos en dos, uno que está descolocado ya que no tiene que ver nada con la honradez ni con la custodia de un depósito (véase “Compra de palabras sabias” en VI 2. *Javāme‘* como libro de consejos, último párrafo y n. al pie), y otro descolocado en parte, cuya moraleja es que el califa prefiere antes a un honrado [amin] que a un valiente, no teniendo aquí la palabra “amin” el papel de forma adjetiva de “amānat”, L. II, cap. XXII, 568-569. “Sobre la virtud de la honradez y sus ventajas”.

*hacen*⁴², para concluir que manteniendo el “amānat” se atrae la riqueza mientras que con el “*kiānat*” se atrae la pobreza, volviéndolo a argumentar con la misma tradición oral que aparece en un relato del capítulo “Sobre la reprobación de la falta de honradez y la apropiación indebida”: *La honestidad [amānat] atrae el sustento, y la traición [kiānat] atrae la pobreza.*^{43 44}

I 3.3 Estructurando el material para el estudio de los espejos de príncipes

Después de estudiar la vida de ‘Awfī (véase II 1. Vida), sus ideas religiosas (véase II 2. Su ideario religioso), estudiar su aportación en tanto que autor (capítulo III), hacer una valoración del *Javāme‘* (capítulo IV) y tratar el estado en el que se encuentra en Irán el estudio de los espejos de príncipes y de los estudios habidos en dicho país sobre el *Javāme‘* (capítulo V) he estructurado el material del *Javāme‘* para el estudio de los espejos de príncipes de acuerdo a los tres siguientes epígrafes.

I 3.3.1 Capítulo VI: desbrozando el camino

Aunque a lo largo de toda la tesis hago, por necesidades del guión, alusiones a lo sapiencial y lo gnómico en el *Javāme‘*, es a partir del capítulo VI donde se entra de lleno en el tema de los espejos de príncipes, y lo hago abordando las diferentes formas y artificios utilizados por ‘Awfī para aconsejar. He visto imprescindible, como proemio antes de meterme de lleno en lo sapiencial, retratar desde lo contado en el mismo *Javāme‘* la forma en que el autor veía la política —que se resumía en el Rey y la corte—, las cualidades generales que debe tener y no tener el soberano amén de lo que dice sobre el arte de reinar, centrándome especialmente en esto último a los criterios que el Rey debe seguir al elegir a sus principales cortesanos y gobernantes y a la prudencia que debe mostrar para mantener orden y concierto en el reino.

Cierro este capítulo con un epígrafe de varios puntos en el que abordo todo lo relacionado con la milicia, la guerra, y lo castrense.

Todo esto, además de haberme servido como oportuno proemio de los capítulos VII y

⁴² Corán, 23 (Los creyentes): 8.

⁴³ L. II, cap. XXII, 563-564. “Sobre la virtud de la honradez y sus ventajas”.

⁴⁴ De “Sobre la virtud de la honradez y sus ventajas” pueden verse tres ejemplos en ‘AWFī, 2011, (“Un ladrón fidedigno” (184-185), “A cada cual lo suyo” (185-186) y “La bendición de la entrega en custodia” (187), (L. II, cap. XXII, 567-568, 575-580, y 584-586 respectivamente. I).

VIII, me ha sido útil para sintetizar en un análisis breve pero completo condensado en un capítulo todo lo que ‘Awfi dice sobre esos puntos, a los que dedica una ingente cantidad de relatos en diversos capítulos que más que con los vicios y virtudes de los capítulos VII y VIII tienen que ver con las gestiones del gobernante en la paz y en la guerra.

I 3.3.2 Capítulo VII: clasificando y analizando

En este capítulo clasifico y analizo las virtudes y vicios retratados en el *Javāme*‘, virtudes y vicios a las que no siempre dedica ‘Awfi un capítulo, pero que están presentes de una manera u otra. Comienzo con las que están más representadas (apartado a) y termino con las de menor representación (apartado b). Cada virtud/vicio puede tener o no varios epígrafes, dependiendo si la trata el autor desde varias perspectivas, como es el caso de la justicia/injusticia (con subepígrafes como la “justicia divina”, el “talión” etc.).

Un ejemplo de lo complejo que ha sido elaborar una clasificación lo más exhaustiva posible de los vicios y virtudes son los epígrafes 1 (Justicia e injusticia), y el 2 (altruismo y egoísmo). Aunque en los análisis me explayo con más detalle, adelanto aquí que, por ejemplo, en el caso del epígrafe 2, para poder sintetizar mejor he tenido que englobar varias virtudes y vicios tratados en el *Javāme* en el binomio altruismo/egoísmo, derivándolos a su vez y respectivamente en los distintos tipos de generosidad por un lado, y su opuesto, la codicia, en las diferentes formas que la trata ‘Awfi.

Cada virtud/vicio comienza con los exordios de los capítulos que dedica el autor a ellos, y, de estos exordios, doy traducción fiel, por ser el frontispicio de lo tratado y por ser la parte en la que el autor dice en primera persona lo que opina sobre esa virtud/vicio: es, a mi parecer, la parte con más impronta propia de ‘Awfi en el *Javāme*‘. No hay que olvidar que estamos tratando con una obra enciclopédica, y con el fin de resumir y sintetizar más, hay algunas virtudes y vicios que aparecen debajo de las principales como subepígrafes, cuyos exordios solamente resumo, por considerarlas poco importantes y/o depender directamente de la virtud o vicio que encabeza el epígrafe (por ejemplo, el tratamiento del “derroche”, debajo de la “generosidad”).

Tras los exordios, analizo la virtud/vicio haciéndolo desde aquellos relatos que no están protagonizados por autoridades políticas, y también desde los comentarios del autor,

colofones, digresiones etc. esparcidas por toda la obra y que he podido extraer tras escudriñar minuciosamente el texto. Estos fragmentos pueden hallarse o no en relatos en los que sí hay autoridades políticas, pero que no tratan *per se* lo gnómico, pues son eso, comentarios y digresiones propias de ‘Awfi.

Al final de los análisis de cada virtud/vicio y/o subepígrafes, y cuando proceda, remito a los relatos —que están numerados en el capítulo VIII— protagonizados por autoridades políticas y que tienen una relación directa con ese tema.

I 3.3.3 Capítulo VIII: traduciendo y adaptando

Con los capítulos VI y VII haciendo de preámbulos analíticos, en el capítulo VIII de este estudio es donde ofrezco una traducción/adaptación de relatos de contenido didáctico-sapiencial donde el criterio a seguir ha sido:

I 3.3.3.1 Razones para la elección de estos relatos

- a. La presencia como protagonista de algunos de estos personajes: reyes, sultanes, califas, visires y gobernadores, pues estos relatos son los que más están relacionados con la moral dirigida a los reyes, califas, príncipes, visires, y gobernantes y donde mejor se reflejan los ambientes regios y cortesanos de la época, de tal guisa que se mueven entre lo gnómico y los libros de la política o *siyāsatnāma*, siendo así que estos relatos son “espejos de príncipes” genuinos ya que además de portar un mensaje sapiencial están protagonizados por autoridades políticas.
- b. La presencia de algún mensaje sapiencial o vicio/virtud relacionado con los que aparecen analizados en el capítulo VII. De hecho el ordenamiento de estos relatos es el mismo que el capítulo VII (según vicio/virtud), es decir, primero los vicios y virtudes de mayor representación en la obra (apartado A) hasta los de menor representación (apartado b), y, dentro de cada vicio/virtud, los he ordenado por mandatarios, en orden cronológico, comenzando por el más antiguo.

I 3.3.3.2 Forma de procesar y exponer los relatos

He considerado que para ofrecer un material utilizable para los estudios de la literatura gnómica no es menester llevar a cabo una traducción fiel y literal al castellano del grueso del material original, esto es, los relatos. Para la traducción/adaptación de éstos al castellano he seguido las siguientes pautas, que he considerado como las más apropiadas para la transmisión del mensaje de ‘Awfi y a la vez no mermar el texto original en lo que a contenido se refiere.

- a. He optado en general por el estilo indirecto: original “yo le contesté que no vendré mañana” lo convierto en “él le contestó que no vendría mañana”.
- b. Opto por eliminar florituras y barroquismos: original: “cuando el narciso de sus ojos se abrieron al alba” lo convierto en “al despertarse por la mañana”.
- c. Elimino también redundancias: Original. “Cuentan que había un ladrón que se dedicaba a robar” lo convierto en “cuentan que había un ladrón”.
- d. También elimino sinonimias. Especialmente quito aquellas sinonimias en las que el autor utiliza primero una expresión árabe y seguidamente una persa, o al revés. Ejemplo: “arbāb-e- ‘oql va kodāvandān-e- kerad” lo traduzco simplemente como “los juiciosos” o los “dotados de juicio”, pues “kodāvandān-e-kerad” es exactamente la traducción al persa de ”arbāb-e- ‘oql”.
- e. Suprimo rimbombancias: original: “cuando el sultán Maḥmud se hizo con todo el Jorasán y allí se izó su elevado estandarte” lo convierto en “cuando el sultán Maḥmud se hizo con todo el Jorasán”.
- f. Excluyo del texto lo obvio: original: “Cuentan que en los tiempos del califato de Abu Bakr iba el Comendador de los Creyentes por una calle” lo convierto en “cuentan que el califa Abu Bakr iba por una calle”.
- g. Elimino asimismo los saludos a los profetas y demás fórmulas religiosas: *Sobre él sea la paz, que Dios esté satisfecho de él, etc.*
- h. Suprimo los largos cumplidos a reyes y grandes señores, y en su lugar digo “tras los cumplidos de rigor” o algo similar.
- i. Muchas veces el autor repite una conversación ya relatada, cuando esta misma

conversación se la está contando el personaje —normalmente, el protagonista— a una persona diferente. Esto yo lo resumo diciendo: “Y entonces fulano le contó lo que le había dicho a mengano”.

- j. Tiendo a simplificar en la traducción, especialmente cuando las expresiones originales son muy persas, y su traducción es engorrosa: original: “Cuando llegaron a él, dijeron: ‘¿Qué negligencia es ésta y qué descuido este?!’” (lo dicen unos guardias a uno que cogen ebrio tirado en el suelo) lo convierto en “Cuando llegaron a él, lo reprendieron”.
- k. Ignoro los innumerables juegos de palabras del autor, que a veces llega a caer en la prosa rimada: “de los reyes poderosos [qāder] no surge la traición [ḡadr]” lo convierto en “los reyes poderosos no traicionan”.
- l. Quito también las comparaciones: “Era tan varonil que a su lado Rostam movía a risa” lo convierto a “era muy varonil”.
- m. ‘Awfi casi siempre ofrece traducción al persa de las aleyas, sentencias, apotegmas, poemas, etc. que están en árabe. Cuando la traducción al persa es totalmente fiel al original árabe, no la traduzco, pues sería repetir la frase (señalo con nota al pie que ‘Awfi da su traducción al persa). Cuando la traducción que da al persa es una interpretación o varía lo más mínimo, la traduzco al español tal cual.
- n. Los únicos versos que traduzco son los sapienciales en general y los que tienen que ver con la tesis en particular, aunque el verso en cuestión esté descolocado, es decir, que ‘Awfi ofrezca un verso sobre la codicia en un capítulo que trata de la valentía, lo cual sucede no pocas veces. Hay muchos versos de amor, o describiendo algo, como la belleza del amante, una situación, etc. Estos versos sobran pues no aportan nada a este estudio, y solo los traduzco si lo considero necesario para entender la trama del relato.
- o. Doy traducción fiel de los exordios que procedan sobre las virtudes y vicios tratados en el capítulo VII. (Véase la razón de ello en I 3.3.2 Capítulo VII: clasificando y analizando).
- p. Los relatos se presentan en un bloque, sin puntos y aparte.

CAPÍTULO II

VIDA E IDEARIO RELIGIOSO DE ‘AWFĪ

II 1. Vida

La vida del autor la conocemos solamente por las escasas alusiones autobiográficas que hace él en sus obras, pues ningún autor contemporáneo lo cita⁴⁵. Sobre su biografía no hay ningún descubrimiento nuevo. Lo escrito por Mo‘īn, Mosaffā y She‘ār está tomado de la edición del *Lobāb* de E. G. Browne y de la tesis de Nizāmu’d-Dīn. En este epígrafe lo que ofrezco es una síntesis de lo dicho por todos ellos, con las referencias a las fuentes primarias que ellos mismos refirieron, cuando las hay, con algunos añadidos míos.⁴⁶

Sadid-al-Din Moḥammad b. Moḥammad ‘Awfī⁴⁷ nació en Bujara entre los años 567/1171-2 y 572/1176-7 y murió en una fecha incierta posterior al 630/1232-3, año que se estima fue cuando terminó esta obra y en el que se le pierde el rastro. ‘Awfī, su patronímico, lo debe el autor a que es descendiente de décimo cuarta generación de ‘Abd-al-Raḥman b. ‘Awf, uno de los Compañeros de Mahoma, hecho éste al que alude el propio ‘Awfī en varias ocasiones en esta obra.

‘Awfī realiza los estudios típicos de la época en su ciudad natal, en la madraza de Fārjak, y entre sus maestros están el imam Borhān-al-Eslām Tāj-al-Din ‘Omar b. Mas‘ud, su maestro de jurisprudencia islámica de Zamaḡšri, y el Imam Rokn-al-Din Mas‘ud b. Moḥammad Emānzāda, célebre ulema de Transoxiana, que cayó asesinado en el año 617/1220-1 en los ataques de los mongoles. Todos estos estudios los completó con el sheij Majd-al-Din Šaraf b. al-Mo‘ayyed Baḡdādi⁴⁸, Qoṭb-al-Din Saraḡsi, bibliotecario de la —al parecer bien nutrida— biblioteca de Sar-e-Pol-e-Bāzārča, y Šeik-al-Eslām Ḥāreṭi, obteniendo licencia para transmitir tradiciones orales del Profeta. Tras terminar sus estudios en su ciudad natal, ‘Awfī inicia alrededor del año 1200 una serie de viajes que se prolongarían hasta aproximadamente el año 1220. Visitó las

⁴⁵ La primera mención conocida de ‘Awfī es en el *Tāriḡ-e gozida*, obra escrita sobre el año 1330. Cf. MOSTOWFI, 1362/1983-4, 705.

⁴⁶ Cf. ‘AWFĪ, 1903-6, i (prólogo de M. Qazvini; NIZĀMUD-DĪN, 1929, 3-20; MO‘ĪN, 1961, 1-16 y MOSAFFĀ y MAZĀHER, 2007 (c), nueve-veintiséis. Cf. también un resumen de la vida del autor en M. Nizamuddin, *EI2* [s.v. “‘Awfī”], i, 764, y J. Matīnī, *EIr* [s.v. “‘Awfī, Sadīd-al-Dīn”], Edición Online, 2011.

⁴⁷ Así era con toda seguridad su nombre completo. Sobre esto, cf. polémica en NIZĀMUD-DĪN, 1929, 3-5, y MO‘ĪN, 1961, 1-6.

⁴⁸ Discípulo del celeberrimo Najm-al-Din Kobrā.

ciudades importantes de Transoxiana y el Gran Jorasán así como parte del Sistán. Samarcanda, Joresmia, Marv, Nishapur, Esfazār y Herat fueron algunas de las ciudades importantes de la Persia propiamente dicha que visitó, antes de terminar en la India, como veremos.

La primera ciudad que visitó en sus periplos fue Samarcanda, en el año 597/1200-1, a la que fue para buscarse el sustento mediante su talento como orador, encargándose de los sermones de los viernes, y también para buscar rango y posición poniéndose al servicio de varias cortes, introducido por su tío materno, Majd-al-Din Moḥammad b. Žiyā'-al-Din 'Adnān Sorḡkati, médico del sultán Qalaj Ṭamḡāj Kān Ebrāhim b. Ḥosayn, penúltimo de los sultanes de la dinastía de los Kānīs de Transoxiana, con capital en Samarcanda⁴⁹. Allí se pone al servicio de Jalāl-al-Din Ebrāhim b. Ḥosayn Ṭamḡāj Kān, que reinó entre los años 574/1178-9 y 597/1200-1, y de Noṣrat-al-Din 'Oṭmān, a la sazón príncipe heredero y después el último rey de esta dinastía, que reinó aproximadamente entre los años 600/1203-4 y 609/1212-3. En Samarcanda, gracias a su talento y a sus enciclopédicos conocimientos —con los que resuelve algunas cuestiones espinosas de la fe—, se gana los favores del príncipe heredero, quien le da el cargo de jefe de la Intendencia de los Secretarios (Divān-e Enšā')⁵⁰. Allí también se hace de un exclusivo círculo de amigos eruditos y poetas⁵¹, con los que intima y debate y con los que de alguna manera prosigue su formación recopilando nueva información que incorporaría más tarde a sus obras.

Pero 'Awfī no se quedará mucho tiempo en Samarcanda, y sobre el año 600/1203-4 marcha a Joresmia, dato que sabemos gracias a que allí fue testigo de unos hechos que narra en esta obra: el intento de ataque del sultán gurí Mo'ezz-al-Doniā va-l-Din Moḥammad a la Joresmia del sultán K̲varazmšāh, mientras éste se encontraba de viaje en el Jorasán, ataque que fue evitado mediante la argucia de disfrazar de soldados a la población.⁵² Aunque el autor no nos especifica el año en que ocurrió aquello, se ha podido establecer a través de fuentes históricas como el *Tārik-e jahāngošā*, que nos

⁴⁹ Su tío fue además autor de *Tārik-e Torkestān*. Esta historia, hoy desaparecida, es nombrada en *Kašf al-zonun* donde el autor dice que es “sobre los pueblos turcos y sus rarezas”. Cf. ḤAJI KALIFA, sin fecha de edición, i, 289. También es citada por el mismo 'Awfī en su *Lobāb*. Cf. 'AWFĪ, 1957, 154-155, 511, 571, 600-601, y en su *Javāme'* donde reproduce un pasaje, en el capítulo XVII del Libro IV, donde dice de manera clara y explícita: “Majd-al-Din Moḥammad 'Adnān, *que Dios le tenga misericordia*, escribió para el sultán Ebrāhim Ṭamḡāj Kān una historia sobre los reyes turcos Mostowfies [...]”. Cít. en NIZĀMĪ-I-'ARÚDĪ, prólogo de Mo'īn, 1955-57, 229.

⁵⁰ 'AWFĪ, 1903-6, ii, 40.

⁵¹ 'AWFĪ, 1903-6, i, 164, 165, 168.

⁵² L. I, cap. XIII, 209. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”.

habla de las guerras que mantuvieron ambos bandos, y entre ellas, de la defensa magistral del sultán de Joresmia frente al agresor gurí, que aconteció en el año 600/1205-6. Es por ello que podemos ubicar a ‘Awfi aproximadamente en dicho año en aquella ciudad, estancia que aprovechó para verse con algunos célebres ulemas del momento⁵³.

Sobre estas fechas se marcha de Joresmia y durante su travesía es desvalijado por salteadores de caminos, pero logra salvar la vida, y marcha a pie hasta Šahr-e Now⁵⁴, ciudad sita entre Asterabad y Joresmia, y que era la capital de la dinastía local de los Kabud Jāme‘ y donde a la sazón reinaba Noṣrat-al-Din Šāh. A este rey quiere dirigirse para manifestarle su protesta por lo ocurrido, y para acceder a él, le envía esta cuarteta panegírica:

¡Oh rey! En generosidad, eres otro mar y otra mina
y eres el alma del molde del reino y la justicia
La razón por la que te llaman Kabud Jāme‘⁵⁵
Es porque en altura y valor, eres otro cielo

Cuando le llevaron esta cuarteta al rey, a éste le gustó, pero el monarca, que no tenía ganas de escucharlo, envía un emisario para preguntarle qué quería. ‘Awfi responde con una cuarteta, que reza:

Aunque en el tablero del ajedrez del arte
hoy soy rey, andando tengo que ir⁵⁶

Verso que convenció al este rey para que le fuese enviado un caballo y algunos regalos. Se puede hacer una estimación de la fecha de cuándo aconteció esto, teniendo en cuenta que este rey cayó asesinado por K̲ʷarazmšāh en el año 600/1205-6.

En todo caso, ‘Awfi no se queda con Noṣrat-al-Din. Sin demora se pone en camino al Jorasán, y llega a Nesā⁵⁷ sobre ese mismo año, donde ve, entre otros muchos poetas

⁵³ MAZĀHER, 1370/1991-2, 9-11, y ‘AWFI, 1903-6, i, 209.

⁵⁴ ‘AWFI, 1903-6, i, 51-52.

⁵⁵ Es decir, “de indumentaria morada”.

⁵⁶ Repr. en MO‘ĪN, 1961, Prólogo, 19.

⁵⁷ ‘AWFI, 1903-6, ii, 345.

célebres del momento, a Majd-al-Din Moḥammad al-Pāizi⁵⁸ —panegirista del sultán Moḥammad K̲ʷarazmšāh—, enfrascado entonces componiendo su *Šāhenšāhnāma*.

En el año 603/1206-7 se encuentra en Nishapur, como dice claramente el mismo autor al comienzo de un relato del capítulo XXIV del Libro IV⁵⁹, donde, según cuenta él mismo, vio un avestruz. Por estas mismas fechas está en Esfarāyen, donde trabaja de ayo del hijo de ‘Emād-al-Din Mo’ayyed b. Aḥmad Esfarāyeni, visir del sultán K̲ʷarazmšāh⁶⁰, pero no tarda en regresar a Nishapur, ciudad a cuyos ilustres hace multitud de referencias en sus obras, por lo que cabe deducir que se quedó mucho tiempo. Importante es señalar que en esta ciudad se codeó con la elite política e intelectual⁶¹, como no podía ser de otra manera debido a su condición de cortesano y erudito y a la gran importancia que tenía la ciudad de Nishapur, una de las más importantes de todo el mundo islámico, no sólo de Persia. No deja de sorprender que no diga absolutamente nada del gran místico ‘Aṭṭār, que vivía en Nishapur en aquellos años, y cuya obra era ya célebre. Esto es más extraño si tenemos en cuenta que ‘Awfi menciona a ‘Aṭṭār en su *Lobāb*, aunque no da detalles de él, ni tampoco comenta que lo haya visto⁶².

De Nishapur se pone en camino hacia Sajestān (Sistán), y hace una parada en Herat, donde se encuentra con autoridades⁶³ con las que intima y cuyo contacto le sirve como carta de presentación para el visir del sultán Moḥammad K̲ʷarazmšāh, ‘Alā-al-Molk Žiyā’-al-Din Abu Bakr Aḥmad-al-Jāmi⁶⁴, al que se encontrará en su —al parecer— siguiente etapa: Esfazār, en Sistán. Su estancia ahí —donde además de Esfazār, visita también Farah⁶⁵— se puede fechar gracias al *Tāriḳ-e Jahāngošā* de Joveyni como posterior a 607/1210-1 y anterior a 612/1215-6. El primero es el año en el que se produce la batalla entre Tāingu, jefe de los Qaraḳṭāi, y el sultán Moḥammad K̲ʷarazmšāh⁶⁶, y el segundo, el año en que otro rey (Yamin-al-Din Bahrāmšāh) se hace con la corona de Sajestān. No sabemos con precisión el tiempo que permaneció en Sajestān, pero lo importante es reseñar que aquí, al igual que en los otros lugares, no dejó de codearse con personajes de la elite tanto política como intelectual⁶⁷.

⁵⁸ ‘AWFI, 1903-6, ii, 345.

⁵⁹ Cit. en MO‘ĪN, 1961, 12.

⁶⁰ ‘AWFI, 1903-6, i, 147.

⁶¹ De los que hace mención en ‘AWFI, 1903-6, i, 78, 121, 142-143, 149-151, y ii, 346 y 357.

⁶² ‘AWFI, 1903-6, ii, 337.

⁶³ De los que hace mención en ‘AWFI, 1903-6, i, 246 y 250.

⁶⁴ ‘AWFI, 1903-6, i, 111-113 y 250.

⁶⁵ ‘AWFI, 1903-6, i, 259.

⁶⁶ JOVEYNI, 1388/2009-0, 400, y ‘AWFI, 1903-6, i, 22 y 321.

⁶⁷ De los que hace mención en ‘AWFI, 1903-6, i, 13, 113-117, 154-155, 158-159, y ii, 274 y 348.

A partir de Sajestān perdemos la pista de nuestro autor, y desconocemos con precisión las ciudades que recorrió antes de regresar nuevamente a su tierra natal, Bujara. Tenemos constancia de que estuvo en Bamiyān⁶⁸, Marv y Āmui⁶⁹, pero no sabemos si se quedó algún tiempo. Sea como fuere, cuando regresa a Bujara, ya en una fecha posterior al 612/1215-6, es un hombre famoso por su erudición, y de elevado rango social, hasta el punto de que el célebre poeta Majd-al-Din Fahimi de Bujara le envía una felicitación por la llegada del ramadán⁷⁰.

Pero en Bujara no pudo permanecer mucho tiempo, pues se avecinaba una de las mayores catástrofes acaecidas en Persia: la invasión de los mongoles. Sobre la fecha exacta en la que ‘Awfi decide irse de Bujara, tampoco lo sabemos con certeza, pero se puede decir que fue después del año 617/1220-1, cuando aún había oportunidad de huir de los ataques de las hordas mongolas en Transoxiana y el Jorasán. Ora por la guerra que se avecinaba, ora por la fama de mecenas que cada vez más tenían las cortes de la India, el caso es que ‘Awfi —posiblemente decepcionado por no haber conseguido la posición deseada en sus largos periplos— emigra al Sind (una provincia hoy del sur del actual Pakistán), vía Lahore⁷¹. Ya en el Sind se pone al servicio de Nāṣer-al-Din Qabāja, rey del Sind y Multán desde el año 602/1205-6 hasta su muerte a manos de Šams-al-Din Eltatmeš, como veremos. La corte de Qabāja corte sirvió de amparo para muchos personajes conspicuos y destacados así como nobles de una Persia que estaba siendo devastada por los mongoles, siendo, uno de ellos, el mismo ‘Awfi, y el célebre Menhāj Serāj Jozjāni, autor del *Ṭabaqāt-e nāṣeri*, una de las historias de la India de más crédito escritas en aquella época. Bajo los auspicios de su visir, ‘Eyn-al-Molk Faḵr-al-Din Ḥosayn comenzará ‘Awfi su *Lobāb al-albāb* en el año 617/1220-1 y, en el 620/1223-4 la traducción del árabe al persa de *al-Faraj ba‘ad al-šedda* (*El alivio tras la adversidad*) de al-Tanuḵi. Por orden de Qabāja comienza también la redacción del *Javāme‘*, obra que terminaría con el susodicho Šams-al-Din Eltatmeš.

Se desconoce también la fecha exacta en la que ‘Awfi pasó a formar parte de la corte de Qabāja, pero sabemos que hasta el año 625/1228 estuvo en Uch (hoy Uch Sharif, en Pakistán), donde estaba la sede de su corte, aunque también estuvo en Kambay (Gujarat), donde ejerció como cadí durante un año o algo más, enviado por este mismo sultán.

⁶⁸ ‘AWFI, 1903-6, i, 232-233.

⁶⁹ ‘AWFI, 1903-6, i, 176.

⁷⁰ ‘AWFI, 1903-6, ii, 386.

⁷¹ ‘AWFI, 1903-6, ii, 411.

Al servicio de Qabāja permaneció hasta que éste cayó vencido por Eltatmeš 607/1210-1/-633/1235-6, a la sazón, gobernador gurí de Delhi, y después, fundador de la dinastía de los Šamsíes de Delhi. Este sultán le declaró la guerra a Qabāja, contra el que envió su ejército al Sind. De nada le sirvió a Qabāja refugiarse él y su séquito en otra fortaleza, la de Bhakkar, donde además guardó todos sus tesoros, pues el invasor se ocupó de la ciudad de Uch, y envió a su visir rodear la de Bhakkar, hazaña ésta del visir narrada al detalle por el autor el prólogo de esta obra⁷². La fortaleza de Uch cae en abril de 1228, y la de Bhakkar, el mes siguiente. En un intento de salvar su vida, Qabāja envía a su hijo ‘Alā-al-Din Bahrāmšāh con los tesoros a Eltatmeš, pero éste le envía el mensaje de que tiene que presentarse él mismo. Qabāja prefiere la muerte antes que dejarse humillar así, y se lanza al río Indo, en el que perece ahogado. Era la noche del día 19 del mes de *jamādi al-āḳar* del año 625 (26 de mayo de 1228). Tras esto, todos sus tesoros y sus cortesanos, entre los que se encontraba ‘Awfī, así como todos los territorios del Sind y Multán, pasan a ser propiedad de Eltatmeš. ‘Awfī cambiará la dedicatoria del *Javāme‘* para el visir de Eltatmeš, Neẓām-al-Molk Moḥammad b. Abi Sa‘d Joneydi, como ‘Awfī mismo cuenta con detalle⁷³, y los elogios en los que se deshizo a favor de Qabāja se transforman en diatribas⁷⁴, demostrando pues su deslealtad y cómo se vendió al invasor. A partir de aquí, ‘Awfī vive en Delhi, aunque se supone residió también en Nahrwala, y que también hizo viajes por mar, pues en uno de los relatos de esta obra nos cuenta que vio cómo los marineros buscaron el norte con lo que era una brújula rudimentaria, por lo que nos da la primera descripción de este aparato que aparece en una obra en persa:

El autor de esta compilación cuenta que estaba yo navegando por el mar cuando de repente se levantó un viento recio [...] y negras nubes ocultaron el cielo y se levantaron convulsas olas que agitaron la mar. Los del barco se pusieron a gritar, y el guía que dirigía el barco erró en el rumbo y al punto sacó un hierro ahuecado en forma de pez, que colocó sobre el agua de un cubo, le dio vueltas y se detuvo en dirección a la alquibla, por lo que se dirigieron hacia allí. Y después quise averiguar el porqué de aquello, y dijeron que se trata de una de las

⁷² MO‘ĪN, 1961, Prólogo (de ‘Awfī), 9 y ss. Esta contienda es también narrada al detalle por Menhāj Serāj, como testigo de los hechos. Cf. MENHĀJ SERĀJ, 1363/1984-5, i, 440-450. Askari ofrece una traducción al inglés “despojada de palabrería” de esta “parte histórica” del prólogo de ‘Awfī. Cf. ASKARI, 1995, 31-35.

⁷³ MO‘ĪN, 1961, Prólogo (de ‘Awfī), 26 y ss.

⁷⁴ MO‘ĪN, 1961, Prólogo (de ‘Awfī), 10 y 33, y colofón final del L. III, cap. X, (“Sobre la reprobación de incumplir promesas y pactos”), donde pone como ejemplo de no tener palabra a Nāṣer-al-Dīn Qabāja, del que llega a decir que su derrota fue como castigo de Dios por ello.

cualidades de la magnetita, que cuando a ésta se le frota fuertemente un hierro de tal manera que influya en éste, ese hierro no se detiene más que hacia la alquibla. Cuando lo probé, [vi que] así era. Y el porqué de esta cualidad, Dios lo sabrá, y nadie puede averiguarlo mediante su juicio.⁷⁵

Javāme ‘ fue terminada alrededor del año 630/1232-3, pues el acontecimiento más tardío al que se hace referencia en ella es la insurrección del gobernador de Lakanhuti, Ektiyār-al-Dīn Balkā b. Ḥesām Kalaji, contra Eltatmeš, algo que aconteció en el año 627/1230 y sobre el que ‘Awfi explica cómo su señor acabó venciendo al sublevado.⁷⁶ A partir de ahí, ya no sabemos nada del autor, del que se supone sigue su vida en Delhi, donde muy probablemente moriría en una fecha desconocida más allá de 1232.⁷⁷

II 2. Su ideario religioso

II 2.1 Musulmán a ultranza

Si hay algún plano ideológico que destaca en nuestro autor entre los demás, y además, de manera muy sobresaliente, es el de su carácter de musulmán y creyente sin paliativos. Como no podía ser de otra manera, ‘Awfi exalta la figura de Mahoma allí donde el texto le brinda la oportunidad para ello, siendo tan numerosas las referencias en este sentido que no me puedo detener en ellas, aunque a muchas hago referencia en este estudio, cuando viene al caso. Obviamente, huelga decir que el Prólogo (Dibācha) del autor al comienzo de la obra es un texto típicamente religioso alabando a Dios y exaltando la figura de Mahoma, como era de uso entre los autores musulmanes, fueran de la etnia que fueran y escribieran en el idioma que escribieran, por lo que no me voy a detener en él. En todo caso, pongo como ejemplo algunas referencias, las más importantes que he podido ver.

Así, por ejemplo, el exordio del capítulo que dedica a los falsos profetas, lo comienza hablando del ser humano como la más noble de las criaturas creadas por Dios, y tras

⁷⁵ Repr. en MO‘ĪN, 1961, Prólogo, 14. Este relato se encuentra en el cap. XX del L. IV, parte aún no publicada.

⁷⁶ En el relato de ‘Awfi, prolijo en detalles y redactado en un lenguaje muy florido, no aparece la fecha exacta de este acontecimiento, que sí nos da Menhāj Serāj: *rajab* del año 627 (mayo-junio de 1230). Cf. MENHĀJ SERĀJ, 1363/1984-5, i, 448, y L. III, cap. XVIII, 552-558. “Sobre la reprobación de la ingratitud y sobre aquellos que por ello sufrieron el castigo”.

⁷⁷ Mostowfi, la primera fuente conocida que menciona a ‘Awfi (*circa* 1330), solo dice en su breve mención que “murió a comienzos del gobierno de los mongoles”. Cf. MOSTOWFI, 1362/1983-4, 705.

incidir en el que el Hombre tiene dos partes, una vil y animal y la otra regia y excelsa, señala que en esta última está la casta de los profetas, siendo, el favorito, Mahoma y lo argumenta citando el Corán, *Hemos preferido a unos profetas más que a otros*⁷⁸ porque “ningún profeta ni enviado ha llegado al escalafón y grado del milagro de Mahoma el Ungido”.⁷⁹ Tras mencionar lo que él considera son herejes y falsos profetas, ‘Awfi termina el capítulo haciendo hincapié en que Mahoma es el último de los profetas porque “no hay duda que la puerta de la profecía ha sido cerrada con clavos y sellada” y seguidamente refiere una tradición oral en la que el profeta del islam sentencia que no habría profetas después de él.⁸⁰

Otro ejemplo muy ilustrativo de su exaltación a Mahoma sobre los demás profetas puede verse en el capítulo II del Libro I, que trata sobre los milagros de los profetas: de los 40 relatos que componen el capítulo, 29 los dedica a narrar los milagros que hizo el profeta del islam, al que además dedica 8 poemas apologéticos (4 en persa y 4 en árabe). La gran cantidad de relatos que dedica a Mahoma permite a ‘Awfi agruparlos en dos bloques, el primero de ellos, dividido en tres tipos: “mobāšerāt” (los milagros que anunciaban su llegada), “mo‘jezāt”, (los que hizo en vida durante su misión como profeta), y “bayyanāt” (los que hizo, hace y hará hasta el Día del Juicio Final)⁸¹. El segundo bloque lo divide en dos clases: tradicional (o transmitido [manqul]), y lógicos [ma‘qul]. De esta última clase dice que, al ser milagros lógicos, no se pueden desmentir. De la primera clase, dice que al tratarse de “tradiciones orales continuadas [kabar-e motevāter]” “demostradas mediante transmisiones correctas”, tampoco nadie las puede negar.⁸²

‘Awfi antepone el islam a todo, y son muchos los pasajes y comentarios que él hace en este sentido a lo largo de su obra, cuando no, de capítulos enteros que dedica a algún aspecto de la fe. No puedo abordar aquí todos y cada uno de los relatos, colofones, comentarios etc. que hace en este sentido, pero sí abordaré los suficientes para dar una imagen del ‘Awfi musulmán ferviente al que me refiero. Vemos por ejemplo a un ‘Awfi creyente antes que cortesano en un relato donde reinterpreta una aleya del Corán para señalar que la plebe musulmana debe avenirse con los gobernantes despóticos, excepto si éstos insultan el islam. Me refiero al primer relato del capítulo dedicado a la

⁷⁸ Corán 17 (El viaje nocturno): 55 (parte de la aleya).

⁷⁹ L. III, cap. VIII, 195-196. “Mención de los que falsariamente dijeron ser profetas”.

⁸⁰ L. III, cap. VIII, 235. “Mención de los que falsariamente dijeron ser profetas”.

⁸¹ L. I, cap. II, 166. “Sobre los milagros de los profetas, *sobre ellos sea la paz*”.

⁸² L. I, cap. II, 208. “Sobre los milagros de los profetas, *sobre ellos sea la paz*”.

indulgencia, colocado muy estratégicamente por el autor pues es como si dijera que se debe ser indulgente con todos excepto con aquellos que denigran la fe. En él da cuenta de cómo los exegetas interpretan que la aleya 8 de la sura de “La araña”, que ‘Awfi reproduce incompleta: (*Hemos ordenado al hombre que se porte bien con sus padres. Pero si éstos te insisten en que Me asocies aquello de que no tienes conocimiento, ¡no les obedezcas!*) descendió a cuento de lo que le ocurrió con su madre a Sa’d b. Abi Vaqqāṣ cuando éste se convirtió al islam⁸³. Enterada ella de la conversión de su hijo, fue a la Mezquita del Profeta y se colocó delante de su fachada con la cabeza descubierta y al sol al tiempo que juraba que no se iría a la sombra ni comería ni bebería hasta que su hijo renegara del islam, tras lo cual se mostró insolente contra Mahoma y se puso a proferir blasfemias. A esto, Sa’d b. Abi Vaqqāṣ fue hacia ella con unas zapatillas con la intención de atizarle, y al punto descendió la citada aleya. ‘Awfi hace una relectura de esta aleya, y por extensión interpreta que de la misma manera que Dios ordena la desobediencia a los padres cuando éstos denigran el islam y les exigen que renieguen de la fe, añade que esto es “una prueba que hay que avenirse con los gobernantes despóticos, no rebelarse contra ellos en los asuntos del mundo, y no contrariarles, pero si la cuestión alcanza la religión y el islam y llegan a violar las bases del islam, entonces hay que renegar de ellos, no cabiendo aquí negligencia de ninguna clase”.⁸⁴

‘Awfi, que da mucho valor al juicio por un lado, al que hace muchas alusiones a lo largo de su obra, y a la vergüenza, a la que dedica un capítulo⁸⁵, antepone la ley religiosa a ambas, en un relato en el que vemos cómo Aristóteles es preguntado por unos ¿cómo guía Dios al Hombre en los tiempos que no hay profetas?, pues no puede ser —dicen los que preguntan— que Dios deje a su suerte a sus siervos en los tiempos en los que no haya nadie que les diga qué tienen que hacer. A esto, Aristóteles responde que cuando no hay profetas que guíen a las gentes con sus leyes ni les enseñe cómo adorarle, Dios “ha amasado en el carácter del hombre el juicio y la vergüenza, así que no los ha dejado a su suerte”. ‘Awfi termina con un colofón en el que dice que aunque esto es cierto para los días en los que no había profetas, sin embargo, para los musulmanes suníes “el criterio de la indecencia lo marca la ley religiosa y el texto coránico, no el juicio”.⁸⁶

⁸³ Véase nota al pie de J. Cortés en la pág. 521 de su traducción del Corán, donde refiere la misma interpretación, es decir, el episodio de Vaqqāṣ con su madre (Johayna, hija de Abu Sofīān).

⁸⁴ L. II, cap. IV, 71-72. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

⁸⁵ L. II, cap. I. “Sobre la virtud de la vergüenza”. Véase VII b. 9. Vergüenza.

⁸⁶ Véase 9.1 La vergüenza al mismo nivel que la razón. (L. II, cap. I, 7-8. “Sobre la virtud de la vergüenza”).

El carácter musulmán de nuestro autor sobresale de forma notoria también por encima de su condición de persa, siendo así que su conciencia confesional era muy superior a la étnica. Son muchos los ejemplos que se pueden poner para demostrar que el islam domina el pensamiento de ‘Awfī, y que se veía a sí mismo más identificado con el islam que con lo persa. Escudriñando el material del que dispongo, donde más he podido ver a un ‘Awfī musulmán antes que persa ha sido en el capítulo XIII del Libro I, “Sobre los engaños de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”, donde narra muchas de las gestas bélicas del islam en contra de una Persia aun zoroastra. En todas las batallas libradas por árabes musulmanes contra el Irán no musulmán, ‘Awfī suele referirse a los persas como si le fuera un pueblo ajeno, no es para nada imparcial y además utiliza no pocas veces adjetivos calificativos denigrantes contra ellos, o, como mínimo, hace un uso de un lenguaje épico en pro del islam, como cuando, tras terminar de narrar la historia de los Sasánidas y de cómo éstos fueron vencidos por las huestes árabes musulmanas, termina con el relato con la frase “se izó en Persia el estandarte del islam”⁸⁷. Así, en su relato de la batalla de Qadisiya cuenta cómo el ejército de Sa’d b. Abi Vaqqāṣ ganó la batalla a los persas gracias a una treta “inspirada por el Altísimo” y dice frases como “el ejército del islam traído de Siria acabó con los infieles de Persia”, o “cuando el repicar de los tambores llegó a los oídos de las mesnadas, los musulmanes cobraron bríos y los infieles se atemorizaron, lo cual causó su derrota”, y termina de contar cómo el estandarte de Kāva — emblema del Irán sasánida—, termina cayendo en manos del ejército del islam para rematar el relato deseándole a Sa’d b. Abi Vaqqāṣ que “Dios le tenga misericordia”.⁸⁸ En el siguiente relato, en el que cuenta cómo el condestable ‘Abdollāh b. ‘Āmer (a las órdenes del califa ‘Otmān), evitó la confrontación contra su par sasánida Qāran, ‘Awfī se refiere a los persas como “malditos”, “rebeldes apóstatas” e “insurgentes desgraciados”, se refiere a un Jorasán e Iraq recientemente conquistados por los musulmanes como “territorios librados de los vicios y la corrupción de los asociadores” y cuenta cómo tras ser atrapados Qāran y los suyos se ordenó a los “musulmanes suníes” “acabasen con esos infieles”, lo cual hicieron “y los mandaron al infierno a la mayoría”, convirtiendo al resto en esclavos y cautivos. ‘Awfī termina el relato con este colofón: “Que el Altísimo tenga misericordia con los difuntos del islam y mantenga al remanente de éstos

⁸⁷ L. I, cap. IV, 374. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

⁸⁸ L. I, cap. XIII, 129-132. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”.

dentro de la senda de la justicia, *por el derecho de Mahoma y de su familia*".⁸⁹ En otro relato, en el que narra la batalla de Nahāvand, 'Awfi se refiere también a los persas como "asociadores" e "infieles" y concluye la narración expresando su deseo de que "esos viles acaben siendo objeto de la ira de Dios".⁹⁰

Sin embargo, es menester apuntar que estas referencias injuriosas a todo lo que no sea musulmán, en particular, cuando narra lidias y batallas, no se circunscribe a los persas zoroastras que batallaban contra los árabes musulmanes sino que se extiende en general a todo pueblo no musulmán, pero, por razones obvias, es a los persas a los que más trata 'Awfi. Así, cuenta cómo Gengis Kan —al que llama Jin Kazqān y al que le desea la maldición de Dios— se hace mediante una argucia con la ciudad de Rayy, donde "son martirizados cuarenta mil creyentes en el Dios Único" y termina deseando que "el Altísimo, *alabado y exaltado sea*, expulse de las tierras del islam toda su maldad, *por el derecho de Mahoma y de su familia*".⁹¹ Como es normal, no se muestra igual de maldiciente cuando el invasor es musulmán, en este caso, contra el sultán Maḥmud de Gazni, del que nos cuenta cómo a su regreso de una de sus expediciones militares en la India, de Sumanat concretamente, pudo librarse de unos indios que le tendieron una emboscada, para lo cual pidió el sultán ayuda a Dios, que obró un milagro "inutilizando y deshaciendo las intrigas y artimañas de los infieles" cumpliéndose la aleya que reza: "*Quisieron apagar de un soplo la luz de Dios*"⁹².⁹³

Este mismo argumento de un Dios que ayuda al musulmán frente al no musulmán, en este caso, frente al judío, lo utiliza en este mismo capítulo al narrar una de las batallas de Mahoma contra los Banu Qorayza, entre los que se encontraba Ka'b b. Ašraf, el célebre poeta judío de la Yahiliya, enemigo de Mahoma. Ka'b da tres consejos a los suyos para poder huir del cerco del ejército musulmán liderado por Mahoma, pero no le hacen caso y acaban muertos porque "lo acertado era aquello que Ka'b decía, mas el poderío del islam y el concurso de Mahoma, *la paz y las saluciones de Dios sean*

⁸⁹ Véase en VI 6.1 Estrategia frente espada. (L. I, cap. XIII, 132-134. "Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades").

⁹⁰ L. I, cap. XIII, 178-180. "Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades".

⁹¹ L. I, cap. XIII, 205-207. "Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades".

⁹² Corán, 9 (El arrepentimiento): 32 (parte de la aleya, que prosigue diciendo "... *pero Dios no desea sino que resplandezca, a despecho de los infieles*".)

⁹³ L. I, cap. XII, 31-33. "Sobre el provecho que los reyes del mundo sacaron de juicios acertados".

sobre él, pusieron un velo sobre sus ojos para que no escucharan aquellos consejos y fueran enviados al infierno mediante la espada castigadora del islam”.⁹⁴

II 2.1.1 Creyente y piadoso

Otro aspecto de su religiosidad es el de creyente y piadoso, lo cual se ve no sólo en numerosas alusiones a lo largo de toda la obra sino en capítulos específicos en los que se aborda algún aspecto de la fe. Ejemplo de ello son los tres primeros capítulos, pero, sobre todo, en capítulos como “Sobre la virtud del ascetismo y la piedad”, “Sobre las ventajas de la oración. Mención de personas que se salvaron mediante la oración”, “Sobre la virtud de la confianza en Dios y el sometimiento a Él” y “Sobre la virtud de la paciencia”.

La confianza en Dios —íntimamente relacionada con la oración—, y los designios de Dios, los cuales se reflejan en la obra como la “voluntad de Dios” y el “Destino”, son las dos ideas religiosas que más configuran el fondo del texto de la obra.

II 2.1.1.1 Su visión de la confianza en Dios (“tavakkol”)

‘Awfi insiste mucho en que hay que confiar en Dios pues “de ninguna manera se puede hacer nada sin el auxilio y la infabilidad del Altísimo”⁹⁵. Para él, “*a quién teme a Dios, Él le da una salida; y le provee de un modo insospechado por él. A quien confía en Dios, Él le basta. Dios consigue lo que se propone*”⁹⁶. A la confianza en Dios dedica un breve capítulo, “Sobre la virtud de la confianza en Dios y el sometimiento a Él”, en cuyo exordio hace un llamamiento a los creyentes a confiar en Dios porque “*Dios ama a los que confían en Él*”⁹⁷, pero también exhorta al trabajo y reproduce una tradición oral que reza: *Esforzaos en la búsqueda [del sustento]*, y dice que el llevar ambas cosas se puede resumir diciendo que la confianza en Dios era el estado esencial [hāl] de Mahoma, mientras que el trabajo forma parte de su tradición [sunna], por lo que quien insulta al trabajo, al Profeta insulta, mas quien insulta a la confianza en Dios, insulta en realidad a la fe. Termina el exordio con un verso que reza:

⁹⁴ L. I, cap. XII, 58-59. “Sobre el provecho que los reyes del mundo sacaron de juicios acertados”.

⁹⁵ L. I, cap. I, 85: “Sobre la sabiduría del Creador, *exaltado y santificado sea*”.

⁹⁶ Corán, 65 (El repudio): 2 y 3 (partes de las aleyas). Repr. en L. II, cap. VIII, 237. “Sobre la virtud de la confianza en Dios y el sometimiento a Él”.

⁹⁷ Corán, 3 (La familia de Imrán): 159 (parte de la aleya).

De nadie hay que aceptar el sustento
pues garante del sustento lo es Dios
que el sustento de la hormiga no proviene de Salomón
sino que proviene del Sustentador de Salomón.⁹⁸

Entre los 7 relatos que conforman este capítulo, destacar tres: dos protagonizados por el sultán Maḥmud de Gazni, y uno por un rey egipcio desconocido. En el primero ‘Awfi postula que para conseguir el concurso divino y el éxito en su mandato así como en la batalla, el mandatario debe tener presente lo que en cierta ocasión le dijo Dios a Mahoma: que no se avenga con el mundo, que no lo había creado para eso, que no aparte su corazón del Paraíso, ya que lo había creado para él, que cuidara de la plegaria nocturna ya que la victoria de los creyentes se halla en ella, que no codiciara nada de las criaturas pues éstas no poseían nada, y que confiara en Dios pues a Dios regresaría. Estos consejos son escuchados por el sultán Maḥmud de la boca de un imam, cuando estaba en Nishapur, consejos éstos que son del gusto del sultán, que lo pone en práctica en una batalla que libra contra un kan del Turquestán, al rogarle a Dios que le diera la victoria a quien Él viera que más lo mereciera. Dios da la victoria a Maḥmud, y ‘Awfi pone como colofón este verso:

Todo quién a Su Umbral pida la victoria será victorioso
y aún cuando esté triste, por Su Favor se alegrará
Todo el que huela la rosa de la confianza en Dios
seguro que la espina de las contingencias del tiempo se alejarán de él.⁹⁹

Esta actitud del sultán de Gazni contrasta notablemente con la del citado rey de Egipto, al que ‘Awfi llama Prueba-ventura [Baḳtāzmāi], cuyo ejército es incapaz de reducir a una banda de ladrones debido a que no sólo no se encomendó a Dios sino que encarceló a su visir por pedir el concurso divino para obtener la victoria, actitud ésta con la que fue castigado con la derrota, dándosela Dios a los bandidos, que sí habían rogado a Dios por la victoria.¹⁰⁰

⁹⁸ L. II, cap. VIII, 227-228. “Sobre la virtud de la confianza en Dios y el sometimiento a Él”.

⁹⁹ L. II, cap. VIII, 229-231. “Sobre la virtud de la confianza en Dios y el sometimiento a Él”.

¹⁰⁰ Véase “La soberbia de Prueba-ventura”, en ‘AWFI, 2011, 32-34. (L. II, cap. VIII, 79-84. “Sobre la

En el segundo relato del sultán Maḥmud ‘Awfi nos cuenta cómo en cierta ocasión uno de sus cortesanos le pregunta por qué no consulta sus asuntos a los astrólogos reputados que tiene en su corte, a lo que el sultán responde que los astrólogos solo son “ornato del reino” y que él basa sus asuntos en dos cosas: “la confianza en Dios, y los dictámenes religiosos de los imames de la religión, los hombres perfectos sinceros y los juiciosos perfectos”. ‘Awfi termina diciendo que este sultán, “por cuanto basaba sus asuntos en la confianza y se sometía a Dios, el mundo fue domeñado por su poder y ejerció su influencia en los confines y cuatro esquinas del mundo”.¹⁰¹

‘Awfi cierra este capítulo con un colofón que en el que dice que “no hay en los lugares tenebrosos y páramos de muerte ningún guía mejor y más seguro que el de la confianza en Dios, ni ningún apoyo para los acontecimientos como lo es la Palabra Antigua, Perenne y Eterna”, y termina con el siguiente verso:

*Confía en Dios en todo lo que
anhelas, y conseguirás lo que deseas
que si con un cervatillo te fortaleces
te valdrá más que un león el día de la batalla*¹⁰².¹⁰³

II 2.1.1.2 El Destino y los designios de Dios

Para ‘Awfi, esta confianza en Dios y en la “Gracia divina, sin cuya ayuda de nada sirven la fuerza y el vigor del Hombre”¹⁰⁴, forman parte de la creencia común musulmana en el Destino [Taqdir, Qaḏā’] que, en tanto que escrito por Dios en la Tabla Resguardada, no se puede cambiar.

A este fatalismo —positivo o negativo— dedica un capítulo¹⁰⁵, que, al no estar publicado, hablo, pues, de las menciones que he encontrado en muchos comentarios y relatos. En uno de ellos, ubicado en el capítulo sobre la confianza en Dios, tras contar ‘Awfi cómo un asceta anónimo no hacía otra cosa que rezar, y aún así le llegaba de parte de Dios el sustento, termina con este verso:

virtud de la confianza en Dios y el sometimiento a Él”).

¹⁰¹ L. II, cap. VIII, 233-234. “Sobre la virtud de la confianza en Dios y el sometimiento a Él”.

¹⁰² L. II, cap. VIII, 241-242. “Sobre la virtud de la confianza en Dios y el sometimiento a Él”.

¹⁰³ Para la confianza en Dios, véase también “Apetito de «pālūdē» caliente”, en ‘AWFI, 2011, 164-65. (L. II, cap. VIII, 231-233. “Sobre la virtud de la confianza en Dios y el sometimiento a Él”.)

¹⁰⁴ L. I, cap. IV, 225. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

¹⁰⁵ L. IV, cap. XIII. “Sobre las maravillas del destino”.

El Destino no se cambia con artimañas
Porque codicies, tu sustento no aumentará
No des por el sustento pie a la preocupación
pues ésta no te dará más que penurias.¹⁰⁶

O cómo un golpe de fortuna convierte en rico por casualidad a un joven que había lapidado su herencia, relato que ‘Awfi termina con un colofón en el que dice que este relato es “para que los juiciosos sepan que el sufrimiento y la riqueza están vinculados al dictamen del Cielo”, y remata con un poema de Anvari:

Si los cambios de los estados de las gentes no son por el Destino
¿Por qué pues se dan estos cambios sin la conformidad [de las gentes]?
Sí, es el Destino el que dicta el bien y el mal a las gentes`
por cuanto toda medida es desacertada.¹⁰⁷

O en rico a un secretario en una penosa situación económica, relato que ‘Awfi termina con un colofón similar al anterior, en cuanto a mensaje, pues dice que este relato es para que los juiciosos sepan que todo al que Dios le abra las puertas de la Misericordia, le proveerá de los medios y del sustento, y remata con este verso:

A todo el que le abra las puertas del alivio
En el sufrimiento le mostrará Su Belleza de la Dicha¹⁰⁸

Todo está bajo el poder de los dictámenes de Dios. Así, cuenta la larga historia de la pasión de Sudāba por su hijastro Siāvoš, de cómo cuando éste la rechaza, aquella lanza una serie de acusaciones que dan lugar a una especie de juicio que los astrólogos de la corte de Keykāvus (padre de Siāvoš) solo pueden dirimir por medio de un juicio de ordalía, concretamente, encendiendo una pira por la que deben pasar los dos, y que no quemará al inocente. Cuando Siāvoš cruza indemne la pira, ‘Awfi termina con este largo colofón:

¹⁰⁶ L. II, cap. VIII, 234-235. “Sobre la virtud de la confianza en Dios y el sometimiento a Él”.

¹⁰⁷ L. III, cap. V, 118-121. “Mención de ladrones e insólitos relatos de ellos”.

¹⁰⁸ L. I, cap. XVIII, 170-172. “Sobre extraños relatos de secretarios y una mención sobre sus capacidades y conocimientos”.

Para que las gentes sepan que el fuego que quema, el agua que crea, el viento que corre y la tierra que permanece está todo bajo el mandato y el dictamen del Creador, *exaltado y santificado sea*; si así lo dicta, inutiliza cada uno de ellos y los pone en contra entre sí:

Aunque el fuego quema y da miedo
¿por qué no quemó a Abraham?
Y aunque el agua ahoga y es temible
¿por qué no mató al pueblo de Moisés?¹⁰⁹

Para ‘Awfi todo está escrito en la Tabla Resguardada, y tras contar la célebre historia de Barṣisa, el judío asceta que terminó condenado a muerte por estupro, que cometió por tentación del Diablo después de trescientos años de ascetismo y devociones¹¹⁰, termina el relato con este largo colofón sobre el Destino y la voluntad de Dios:

Y no hay duda que el desamparo, la privación y la ventura son dictámenes predeterminados en la Eternidad y planes registrados en la Tabla Resguardada, y que todo lo que surge en este mundo terrenal y de la existencia y la corrupción, como el bien y el mal, el beneficio y la pérdida, lo rudo y lo suave, y lo frío y lo caliente, todo es por influencia del Destino, del que no puede escapar el ser humano; y en todos los casos debe el hombre religioso y de ideas puras creer en el Poder de Dios y ampararse en Su Poderoso Umbral, pues Él posee un poder que no es destituido y una grandeza que no mengua. *Dios abroga o confirma lo que quiere. Él tiene la Escritura Matriz*^{111, 112}.

Confianza en Dios y sumisión al Destino escrito en la Tabla Resguardada forma parte no más que del típico ideario musulmán que se resume en que Dios hace lo que quiere, convertido en el conocido adagio que los árabes dicen con la frase *yaf‘alu Allāh mā yašā’ va yahkumu mā yurid*, (en persa, *U konad har ča konad*), que quiere decir que

¹⁰⁹ L. I, cap. IV, 105-117. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

¹¹⁰ Véase “El engaño del Diablo”, en ‘AWFI, 2011, 233-234. A mi traducción publicada le falta el colofón, que reproduzco a continuación.

¹¹¹ Corán, 13 (El trueno): 39.

¹¹² L. III, cap. XVII, 525-526. “Sobre la reprobación de la impudicia. Mención de algunos que cometieron actos impúdicos”.

todo proviene del Cielo, y que hay que aceptar todo lo que nos sobrevenga, bueno o malo, porque:

Si el siervo se aviene al dictamen de Dios
Dios le provee sin que se esfuerce ni trabaje
Todo el que conozca a Dios como el Causador
se avendrá a lo malo y bueno de la vida.¹¹³

Es por esto que no se pueden evitar las calamidades venidas del Cielo, ni siquiera el califa puede hacerlo. Sobre esto, ‘Awfī nos cuenta que se produce una gran hambruna cuyas nefastas consecuencias el califa al-Mahdī intenta paliar abriendo los graneros y tomando medidas extraordinarias que de poco sirven. El califa está desesperado, y mientras está siendo masajeado en los baños por uno de sus siervos, éste le cuenta la fábula de un león que tenía el encargo de una zorra de cuidar de su cachorro, al que solía llevar montado en su lomo para protegerlo de las alimañas, hasta que un día un águila arremetió desde arriba y se lo llevó. Tras pedirle la madre que diese cuenta de lo ocurrido y reprenderle porque no hubo cumplido con su cometido, el león le responde que él podía dar protección de lo que “provenía de la tierra” pero no de lo que “provenía del cielo”. El califa entiende el mensaje de la fábula y se pone a llorar.¹¹⁴

Así pues, hay que soportar todas las tribulaciones que Dios envía, por muy duras que sean, incluso la muerte de un hijo, consejo éste dado por un cristiano a un cadí musulmán¹¹⁵ y por un loco y un cantor a un sufí¹¹⁶, ya que como decía “un profeta de Israel”, las tribulaciones son “correctivos provenientes de Dios”.¹¹⁷

Toda esta ideología se extiende igualmente al ámbito del poder temporal. ‘Awfī nos muestra un poder divino que da o quita la Corona, el trono califal, y la victoria a quien quiere, como se la dio a Bahrām V en su enfrentamiento contra el rey de China, cuyo ejército atravesó el río Tormoz para atacar Persia, lo cual no preocupa a Bahrām, quien dice que “mi confianza no se basa en el ejército sino en el Creador, pues a todo el que da Él el poder real, resguarda su reino sin la ayuda de ejércitos ni el poder de las

¹¹³ L. I, cap. XVIII, 156. “Sobre extraños relatos de secretarios y una mención sobre sus capacidades y conocimientos”.

¹¹⁴ L. I, cap. XV, 31-32. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

¹¹⁵ Véase “El desasosiego del cadí y el consejo del cristiano”, en ‘AWFī, 2011, 108. (L. I, cap. XV, 21. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”). .

¹¹⁶ L. I, cap. XV, 21-22. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

¹¹⁷ L. II, cap. XIII, 357. “Sobre la virtud de la paciencia”.

mesnadas”¹¹⁸. O cómo a pesar de que la madre de Moḥammad-al-Amin era de alta alcurnia, al final el califato cayó en manos de al-Ma’mun, hijo de una concubina “para que las gentes sepan que

Todo el que tiene la ayuda del Creador
tendrá éxito en todas sus empresas.¹¹⁹

Al final de otro relato, en el que el autor compara la personalidad de estos dos aspirantes al poder califal, comparación en la que sale ganando al-Ma’mun, Zobayda —madre de Moḥammad-al-Amin— reconoció que Dios prefería a al-Ma’mun antes que a su hijo, y ‘Awfi pone en boca de ella estas palabras:

La ventura no es adquirible, y si yo quiero a Moḥammad [al-Amin] y el Creador,
glorificado sea, quiere a al-Ma’mun, se hará lo que Él quiera.

‘Awfi pone como colofón este verso:

Todo lo que Él quiere que sea, será
de nada servirá el esfuerzo de nadie.¹²⁰

‘Awfi también nos ilustra esto con la historia del califa al-Moqtader, que fue depuesto en una ocasión, para volver a retomar al trono califal más tarde, todo, según el autor “para mostrar a las gentes el dictamen divino, el dictado del Eterno y el significado de *Tú das el dominio a quién quieres y se lo retiras a quién quieres*”¹²¹. ‘Awfi, que se refiere a este califa en términos elogiosos, termina explicando cómo al-Moqtader, sin ningún esfuerzo, después de tres días depuesto le fue devuelto el poder, porque “*Ése es el favor de Dios, que dispensa a quien Él quiere. Dios es el Dueño del favor inmenso*”¹²²”, y concluye con un verso de un poeta cuyo nombre no cita, que reza:

¹¹⁸ L. I, cap. IV, 294. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

¹¹⁹ L. I, cap. V, 121. “Historias de los califas y de sus gestas”.

¹²⁰ Véase “Al-Amīn y al-Ma’mūn”, en ‘AWFI, 2011, 162-163. A mi traducción publicada le falta el verso y las palabras de Zobayda que reproduzco a continuación. (L. II, cap. XXIII, 634-641. “Sobre la nobleza de carácter y las buenas maneras”).

¹²¹ Corán, 3 (La familia de Imrán): 26 (parte de la aleya).

¹²² Corán, 62 (El viernes): 4.

Cuando a un hombre le custodia el Eterno
a este le acompaña la dicha eterna
Así influye el concurso divino
Así influye la ventura.¹²³

Dios también alza a alguien de la nada para darle el máximo poder, como ocurrió con el califa al-Manşur, que es aconsejado por el sheij mutazilita ‘Amr b. ‘Obayd, narrador en primera persona del relato, que cuenta la pobreza en la que estaba sumido al-Manşur antes de llegar a califa. Al-Manşur casi vaticina su subida al poder profiriendo esta aleya cuando estaba en aquella situación: “*Puede que vuestro Señor destruya a vuestro enemigo y os haga sucederles en la tierra para ver cómo actuáis*”¹²⁴. ‘Amr sigue contando que cuando años más tarde fue a verle, ya en el trono califal y rodeado de pompa, le recordó su otrora pobreza y actual gloria, y al pedirle al-Manşur un consejo, le dice que no olvidara que el mismo Dios que le había dado el gobierno, podría quitárselo, así que no confiara en la ventura mundanal y diese gracias a Dios por las bendiciones recibidas.¹²⁵

También de origen humilde fue el célebre Neẓām-al-Molk, visir de Malekšāh, que subió de escalafón también por el concurso divino, según ‘Awfi. De él cuenta en dos relatos seguidos cómo comenzó siendo el criado del copero del rey, pasó a ser ayudante de cocina de Palacio, y, seguidamente, asistente del secretario real, que, enfermo, tiene que ser sustituido por Neẓām-al-Molk, quien merced a la baja de su jefe y a un golpe casual de fortuna (encuentra un tesoro) sube a lo más alto. ‘Awfi termina argumentando con una tradición oral: “este relato es prueba de que cuando a alguien, Dios, *alabado y exaltado sea*, le da ventura, los medios para ésta se obtienen sin esfuerzos ni penurias, como dice la tradición oral: *Cuando Dios quiere un bien para un siervo, da los medios para ello*”.¹²⁶

¹²³ L. I, cap. V, 154-155. “Historias de los califas y de sus gestas”.

¹²⁴ Corán, 7 (Los lugares elevados): 129 (parte de la aleya).

¹²⁵ L. I, cap. XV, 9. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

¹²⁶ L. I, cap. XIV, 231-234. “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus procederes”.

II 2.1.1.3 La paciencia como virtud religiosa

La paciencia de la que habla ‘Awfi en el capítulo que le dedica no es la entendida como la capacidad o facultad de saber esperar sino la paciencia como virtud religiosa, al estilo de Job, la que da fuerzas al creyente para soportar la adversidad que Dios envía o que el Destino impone. Que ‘Awfi trata la paciencia como la virtud religiosa de saber soportar las adversidades que manda Dios se ve en los 10 relatos del capítulo y en el mismo exordio. En este dice que la paciencia “contenta” a Dios, que aunque retribuye “todo acto de devoción”, no obstante “la retribución de los que tienen paciencia” está “fuera de todo límite”. Esto lo argumenta citando el Corán, allí donde dice “*Los pacientes recibirán una recompensa ilimitada*”¹²⁷, para hablar a continuación de Job, del que dice Dios colocó “en la cabeza de lista de los pacientes”, y al que “Dios invistió con la indumentaria de “*¡Qué siervo tan agradable!*”¹²⁸. Concluye el exordio diciendo que todos los profetas y enviados de Dios tenían el escudo de la paciencia para soportar las adversidades, y que al mismo Mahoma Dios le dijo: “*Ten, pues, paciencia, como la tuvieron los enviados resueltos*”.¹²⁹

De este breve capítulo de 10 relatos, de los que 5 son sobre las penurias de los confinados y en el que sólo en 2 hay autoridades como protagonistas¹³⁰, destaco el de un hombre noble que estaba pasando por una desgracia, y un amigo le escribe una carta en la que le dice que cada desgracia que Dios le envía tiene muchos beneficios, de los que le enumera seis: Primero, le purifica de los pecados; segundo, le hace merecedor de la retribuciones de los pacientes; tercero, le despierta del sueño de la negligencia; cuarto, le hace reconocer las bendiciones cuando se tienen; quinto, le da la dicha del arrepentimiento; sexto, le impele a llevar a cabo obras de caridad. La carta dice que aun cuando en la paciencia no hubiera ninguna virtud, el Profeta dijo que “*esperar pacientemente el alivio es una forma de devoción*”.¹³¹

‘Awfi cuenta también su versión sobre la paciencia que tuvo el profeta Daniel, arrojado a los leones, que no le causaron daño, y cómo fue ayudado por el profeta Jeremías, quien le llevó el alimento que los carceleros le negaban, y todo, por la paciencia que

¹²⁷ Corán, 39 (Los grupos): 10 (parte de la aleya).

¹²⁸ Corán, 38 (Sad): 44 (parte de la aleya). Es una de las 4 aleyas dedicadas a Job en la sura Sad. La frase anterior dice: “*Le encontramos paciente*”.

¹²⁹ Corán, 46 (al-Ahqaf): 35 (parte de la aleya).

¹³⁰ Uno de ellos forma parte de mi traducción publicada. Véase “La sabiduría que se oculta en la salud de Bozorgmehr”, en ‘AWFI, 2011, 221-222. (L. II, cap. XIII, 355-357. “Sobre la virtud de la paciencia”). I

¹³¹ L. II, cap. XIII, 340-341. “Sobre la virtud de la paciencia”.

mostró y su confianza en Dios. Al haber sido Daniel confinado en un pozo, ‘Awfi termina con un colofón que dice que al haber tenido paciencia “Dios lo salvó del pozo de la calamidad”, y termina con un verso en el que compara este hecho con el confinamiento de José de Canaán a mano de sus hermanos:

Sé primero humilde pues el auge del trono del reino
lo halló José tras morar en el fondo del pozo.¹³²

Resalto también otros dos relatos, el primero, sobre la paciencia de un mártir, acerca del martirio que sufre Seyyed Qāsem b. Moḥammad (uno de los hijos de Zayn-al-‘Abedin, cuarto imam de los chiíes) a manos del califa al-Hādī¹³³, y el sermón de “un profeta de Israel” que dice que “la adversidad es un correctivo que Dios envía a sus siervos para que siempre sean educados” y bendice a aquellos que sean castigados por Dios y que ante ese castigo “se muestren pacientes a fin de que sus cabezas sean coronadas con la tiara de la salvación”.¹³⁴

‘Awfi concluye el capítulo con un relato de Mahoma cuyo mensaje es que ante las tribulaciones que Dios envía, de nada sirven los esfuerzos. Un árabe beduino que está sufriendo desgracias y calamidades acude a Mahoma buscando consejo sobre qué hacer, y éste le dice que no se puede hacer nada, que solo cabe esperar la misericordia divina, pues *Si Dios me deseara una desgracia, las que invocáis en lugar de invocarle a Él ¿podrían impedirlo? Y, si Él quisiera hacerme objeto de una misericordia, ¿podrían ellas evitarlo?*¹³⁵. El relato prosigue, pero, pero con otros consejos que no tienen nada que ver.¹³⁶

Concluyo con una mención de la paciencia que aparece en otra parte del *Javāme‘*, la que le dice una mujer a al-Aṣma’i, quien, al ver que tenía un marido sumamente feo con el que se deshacía en atenciones, le pregunta cómo podía aguantarlo una mujer hermosa como ella, a lo que responde con una tradición oral que reza: “*la fe tiene dos mitades, una mitad es la paciencia, y la otra mitad es la gratitud*”, es decir, la gratitud a Dios, te sobrevenga lo que te sobrevenga.¹³⁷

¹³² L. II, cap. XIII, 341-342. “Sobre la virtud de la paciencia”.

¹³³ L. II, cap. XIII, 348-349. “Sobre la virtud de la paciencia”.

¹³⁴ L. II, cap. XIII, 357. “Sobre la virtud de la paciencia”.

¹³⁵ Corán, 39 (Los grupos): 38 (parte de la aleya).

¹³⁶ L. II, cap. XIII, 357-358. “Sobre la virtud de la paciencia”.

¹³⁷ L. III, cap. XXIII, 670-671. “Mención de mujeres ascetas y de buen proceder”.

II 2.1.2 Su actitud hacia las demás creencias

II 2.1.2.1 Hacia las confesiones islámicas

‘Awfi era suní hanafí. Su adscripción confesional a esta escuela se hace además notar en los más de treinta relatos que dedica a su fundador, en los que deshace en elogios hacia su persona, su integridad, su gran capacidad como alfaquí y su gran inteligencia “salomónica” para resolver casos jurídicos ya que llega a atribuirle a este imam el célebre caso de las dos mujeres que reivindicaban un bebé, y que termina con el conocido veredicto de partir al niño en dos¹³⁸.

II 2.1.2.1.1 Chiíes

En cuanto al sunismo que profesaba y su postura hacia el chiismo, se deja ver en las jaculatorias que dedica a los Califas Ortodoxos a lo largo de toda la obra, y en varias partes del texto, siendo la más clara, el primer relato del capítulo que dedica a la historia de los califas, donde tras explicar cómo fue nombrado califa Abu Bakr, termina con una digresión personal en la que refiere cómo hay quienes piensan que el derecho a este cargo lo ostentaba ‘Ali, lo cual niega rotundamente y termina diciendo que “tras el Profeta, el califa por derecho era Abu Bakr”.¹³⁹

Por otra parte, vemos cómo en el relato en el que narra la conquista de Persia y cómo se repartieron el botín, ‘Ali se levanta para decir unas palabras al entonces califa ‘Omar, al que se dirige de manera que se ve claramente —según ‘Awfi— que lo reconoce como califa, pues lo llama “Comendador de los Creyentes” y le dice que “tu ejército y tu plebe te seguirán en tus actitudes, pues tú has renunciado al mundo y no te has dejado engañar por él, a pesar de tu gran poder y posibilidades”. Seguidamente, ‘Awfi aprovecha para comentar que

este relato rechaza lo que dicen los chiíes [rāfezi], por cuanto aquellas palabras pronunciadas por el Comendador de los Creyentes ‘Ali, *que Dios esté satisfecho de él*, si él no le hubiera jurado lealtad según su propia conformidad y

¹³⁸ L. I, cap. XVII, 101-102. “Sobre las sutilezas de los relatos de cadíes, ulemas y sabios y las indicaciones de éstos”.

¹³⁹ L. I, cap. V, 16. “Historias de los califas y de sus gestas”.

voluntariamente, no consideraría a ‘Omar digno de ser califa, por lo que aquellas sus palabras serían lisonjeras e hipócritas, pero por cuanto sus palabras son las de un imam infalible, de imam infalible no puede provenir ni hipocresía ni lisonja.¹⁴⁰

No obstante y a pesar de todo esto, ‘Awfī siente una especial devoción hacia ‘Ali, que se refleja en muchos relatos. Ejemplo bastante significativo de esto es el relato en el que cuenta cómo en cierta ocasión Mahoma se puso a hermanar a sus Compañeros, entre los que se encontraban los que más tarde serían los Califas Ortodoxos. Hermana a Abu Bakr con ‘Omar, a ‘Oṭmān con su antepasado ‘Abd-al-Raḥman ‘Awf, y a los demás Compañeros, entre ellos, sin prestar atención a ‘Ali, que se había apartado a un rincón de la mezquita donde estaba ocurriendo aquello, y que, apesadumbrado por la indiferencia de Mahoma, se dispone a marcharse. Entonces Mahoma le pregunta adónde va y la razón de su tristeza, a lo que ‘Ali le responde que teme haber hecho algo que le haya ofendido y que no le haya dicho, y que sea por eso por lo que no le ha hermanado con nadie, a lo que Mahoma responde que la razón de ello no era otra que porque lo quiere hermanar con él mismo y “porque ya que somos hermanos en la estirpe, lo seamos también en el pacto”.¹⁴¹

También se ve en algunas partes que mira bien a los alíes, como en un relato en el que el “corazón en las tinieblas” de un jariyí enemigo de Ahl al-Bayt (la familia del Profeta) es “iluminado” por Ḥasan, quien tiene para con él un gesto amable que lo convierte en su amigo.¹⁴² Esta inclinación es evidente asimismo cuando encomia al califa al-Mo‘tazed porque no perseguía a los alíes¹⁴³, o cuando denigra la figura de Mo‘āviya en defensa de ‘Ali, Ḥasan y Ḥosayn, en un relato que ofrezco íntegro por ser el más significativo que he encontrado en este sentido:

Cuentan que cuando Mo‘āviya fue a Medina, se subió al púlpito y dio un sermón en el que mencionó para mal y reprenderlo al Comendador de los Creyentes ‘Ali, *que Dios esté satisfecho de él*. El Comendador de los Creyentes Ḥasan, *que Dios esté satisfecho de él*, estaba allí presente. Se levantó, alabó a Dios, el Altísimo, y entonces dijo que jamás Dios el Altísimo había enviado un profeta sin que en su

¹⁴⁰ L. I, cap. V, 49. “Historias de los califas y de sus gestas”.

¹⁴¹ L. I, cap. V, 58. “Historias de los califas y de sus gestas”.

¹⁴² L. II, cap. IV, 89-90. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

¹⁴³ L. I, cap. V, 149-150. “Historias de los califas y de sus gestas”.

contra surgieran enemigos de entre los pecadores. Y entonces profirió esta aleya: *Así hemos asignado a cada profeta un enemigo de entre los pecadores*¹⁴⁴. Y yo soy hijo de ‘Ali, y tú, Mo‘āviya, hijo de Şakri, y mi madre es Fāṭema Zahrā, y tu madre es Hend, y mi abuela es la Gran Kadija, y la tuya es Qasla. Y nosotros los dos¹⁴⁵ le deseamos que Dios lo maldiga, pues su carácter es de lo más réprobo, su estirpe, de lo más desconocida, y mucha su hipocresía. Los que estaban en la mezquita dijeron amén, Mo‘āviya dejó de hablar, ya no pudo pronunciar palabra, y, humillado y avergonzado, se levantó y se fue.¹⁴⁶

Vemos pues cómo la descendencia de ‘Ali es bien tratada. Esto es cierto igualmente para la descendencia que no procede de Fāṭema. En un relato —el siguiente a éste traducido— añade la jaculatoria “*que Dios esté satisfecho de él*” al nombrar a Moḥammad al-Ḥanafi (hijo de ‘Ali pero no de Fāṭema), al que preguntan por qué ‘Ali lo enviaba a él a la guerra pero no a Ḥasan y Ḥosayn, a lo que responde que “porque yo era su mano derecha, pero Ḥasan y Ḥosayn, *que Dios esté satisfecho de ambos*, eran la luz de sus ojos”.¹⁴⁷

Puede concluirse que ‘Awfi era más musulmán a secas que suní a ultranza, y no he visto en el texto apenas alusiones a los chiíes, ni para bien ni para mal, siendo, el calificativo ofensivo utilizado por él en una ocasión para referirse a ellos (rāfezi), una excepción en un texto que es uno de los más extensos de la literatura persa. En resumen, no vemos un intelectual que sienta animadversión hacia los chiíes, ni ataque sus doctrinas, con la excepción del tema de la sucesión califal, y el rechazo expreso y argumentado que manifiesta contra el matrimonio temporal (mut‘a) que defienden los chiíes¹⁴⁸.

II 2.1.2.1.2 Jariyíes

Quizá por su gran devoción a ‘Ali, ‘Awfi, como hemos podido ver al hablar de su visión de los alíes, ‘Awfi no tiene buena opinión de los jariyíes, a los que llama “herejes” (zandiq)¹⁴⁹, y allí donde habla del califato de ‘Oṭmān, narra dos relatos seguidos como

¹⁴⁴ Corán, 25 (El criterio): 31 (parte de la aleya).

¹⁴⁵ Con “los dos” es de suponer que se refiera a Ḥosayn, que estaría a su lado.

¹⁴⁶ L. I, cap. XV, 45. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

¹⁴⁷ L. I, cap. XV, 45-46. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

¹⁴⁸ L. I, cap. XVII, 95-97. “Sobre las sutilezas de los relatos de cadíes, ulemas y sabios y las indicaciones de éstos”.

¹⁴⁹ L. I, cap. XIII, 138. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar

para demostrar que la acusación de aquellos contra ‘Ali de haber ordenado el asesinato de ‘Oṭmān carece de base. Para demostrarlo, nos cuenta cómo en cierta ocasión, cuando ‘Oṭmān era aún califa, ‘Ali, preguntado por uno que iba a la Meca sobre qué debía decir sobre ‘Oṭmān a las gentes de allí, se deshizo en elogios hacia su juicio, recato y ascetismo. ‘Awfi termina con este colofón:

Y el propósito al exponer estas dos historias es que, enterados los creyentes de ellas, rebatan lo que dicen los jariyíes, ya que estos sus delirios de cargar a ‘Ali con el asesinato de ‘Oṭmān son todo mentira. El Señor, *alabado y exaltado sea*, ampare nuestras creencias del desvarío del capricho y de la herejía, *por el derecho de Mahoma y de su familia*.¹⁵⁰

En el mismo capítulo, donde habla de la historia del califato de ‘Ali, el autor cuenta por boca de Maymun b. Mehrān cómo éste vio en cierta ocasión a un notable jariyí llamado Dam‘a b. Ḥāṭeb¹⁵¹ que, con la mano puesta en la Caaba, decía “odiar” a ‘Ali “por las cosas desagradables que había hecho en el islam”. El jariyí es llevado a dar explicaciones y declara que su odio se debe a las batallas del Camello, Ṣiffīn y Nahravān. El juicio sumarial es aprovechado por ‘Awfi para justificar, por boca de ‘Abdollāh b. ‘Omar¹⁵² (que acompañaba Maymun b. Mehrān en su peregrinación y que responde al jariyí), dichas batallas, con la aleya encontrada por el mismo ‘Ali mientras consultaba qué hacer, que reza: *Si dos grupos de creyentes combaten unos contra otros, ¡reconciliadles! Y, si uno de ellos oprime al otro, ¡combatid contra el opresor hasta reducirle a la obediencia de Dios!*¹⁵³. ‘Abdollāh b. ‘Omar apunala su argumento diciendo que “luchar a muerte contra semejantes rebeldes fue por dictamen del texto coránico” y termina diciéndole al jariyí que “solo el hombre creyente ama a ‘Ali, y solo el hipócrita lo tiene como enemigo”.¹⁵⁴

En otro relato vemos a Abu Ḥanifa ganándole una discusión teológica a unos jariyíes, que acabaron “dejando su falsa escuela y adoptando la religión verdadera”¹⁵⁵. Y en otro cuenta la represión de éstos en Basora por su gobernador, Yazid b. Mohallab b. Abi

las ciudades”.

¹⁵⁰ L. I, cap. V, 55. “Historias de los califas y de sus gestas”.

¹⁵¹ Personaje no identificado.

¹⁵² Personaje no identificado.

¹⁵³ Corán, 49 (Las habitaciones privadas): 9 (parte de la aleya).

¹⁵⁴ L. I, cap. V, 58-59. “Historias de los califas y de sus gestas”.

¹⁵⁵ L. I, cap. XVII, 106. “Sobre las sutilezas de los relatos de cadíes, ulemas y sabios y las indicaciones de éstos”.

Şofra Azdi, quien se vale de una estratagema para ello, relato que ‘Awfī termina con un colofón en el que desea que “Dios dé juicios acertados y capacidad de gestión” “a aquellos reyes del islam, sentados en el trono califal, y a aquellos reyes que han sido puestos a la cabeza de las gentes”.¹⁵⁶

II 2.1.2.1.3 Mutazilitas

‘Awfī tenía mala opinión de los mutazilitas, como se puede ver en varios relatos, en uno de los cuales, tras contar cómo el califa Hešām b. ‘Abd-al-Malek mantiene una discusión teológica contra Ġaylān Qadari, éste sale perdiendo contra los argumentos coránicos presentados y termina ejecutado, y con el comentario de ‘Awfī que dice que “fue gracias a aquella victoria que consiguió para los suníes por lo que fue querido por los musulmanes y se enderezaron los asuntos del califato, y no hubo de entre los Marvānīs ningún califa más próspero que él”¹⁵⁷.

En otro relato vemos como el imam mutazilita ‘Amr b. ‘Obayd es ridiculizado por un discípulo del imam y cadí Abu Yusof, discípulo especial de Abu Ḥanifa y el primero que propagó la enseñanza de éste¹⁵⁸. En otro, el imam de los mutazilitas queda en ridículo ante el mismo Abu Ḥanifa, quien va a casa de aquel para pedirle la mano de una de sus mozas concubinas, de la que se había enamorado uno de sus discípulos. El imam mutazilita (cuyo nombre ‘Awfī no menciona), quiere lucirse ante Abu Ḥanifa, al que agasaja con comida al tiempo que él toma un trozo de algo de uno de los platos y le dice con sorna a Abu Ḥanifa haber “cogido ese bocado por albedrío propio”, porque “es mi sustento, y de él dispongo libremente; si quiero me lo como, y si no quiero, no me lo como, aunque tú dices que si Dios, *alabado y exaltado sea*, no quisiera, no me lo comería. Si ahora no puedo comerme este bocado, libero la moza concubina”. Dicho esto, se metió aquel trozo de comida en la boca, y cuando comenzó a masticar, estornudó y expulsó el bocado, que fue devorado por un gato que andaba por allí. La moza concubina fue liberada y, enterada ella de lo ocurrido, renegó del mutazilismo y se hizo suní¹⁵⁹.

¹⁵⁶ L. I, cap. XIII, 138-140. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”.

¹⁵⁷ L. I, cap. I, 75-76. “Sobre la sabiduría del Creador, *exaltado y santificado sea*”.

¹⁵⁸ L. I, cap. XVII, 117. “Sobre las sutilezas de los relatos de cadíes, ulemas y sabios y las indicaciones de éstos”.

¹⁵⁹ L. I, cap. XVII, 121-122. “Sobre las sutilezas de los relatos de cadíes, ulemas y sabios y las indicaciones de éstos”.

II 2.1.2.1.4 Karramitas

Otra corriente islámica que ‘Awfi tenía por heterodoxa era la ya desaparecida secta de los karramitas, de la que he podido constatar hace mención en dos ocasiones y en cuyos comentarios se ve que está en contra, como se ve claramente en una de ellas en la que cuenta cómo el maestro y erudito Abu Eshāq Esferāini deja en evidencia a unos karramitas ante el sultán Maḥmud de Gazni, seguidor un tiempo de esta secta, hasta que renegó de ella, según ‘Awfi. La argumentación tenía que ver con el tema del Trono de Dios, en cuya existencia física creían los karramitas. Esferāini, que estaba sentado ante el sultán y estaban presentes varios sabios karramitas, colocó una de sus manos encima de la otra y dijo: “Así es cuando una cosa está encima de la otra. Por tanto, si el Altísimo estuviera sobre el Trono, fuera Mayor que el Trono, o Igual que el Trono, en cualquiera de estos tres supuestos se debería admitir que Su Naturaleza es divisible, y he aquí que todo lo que es divisible es finito y caduco”. ‘Awfi termina diciendo que los karramitas se quedaron sin palabras y no pudieron responder.¹⁶⁰

II 2.1.2.2 Hacia las confesiones no islámicas

‘Awfi dedica un capítulo entero a las herejías (“Mención de los que falsariamente dijeron ser profetas”), o, más propiamente, a los falsos profetas, —cuya información se basa sobre todo en *Ālār al-bāqiya* de Biruni¹⁶¹. Es en esta parte de la obra donde más se evidencia su punto de vista hacia otros credos distintos del islam. El exordio de este capítulo es aprovechado por el autor, más que para hablar de la falsa profecía, para exaltar la figura de Mahoma y demostrar su superioridad ante los demás profetas, incluso ante los que el islam tiene por verdaderos (véase en II 2.1 Musulmán a ultranza), y solo al final del exordio hace una especie de división medio informal entre los falsos profetas que no consiguieron adeptos a su causa y de los que solo ha quedado su nombre, y los otros, de los que no dice explícitamente tuvieron éxito sino que “se

¹⁶⁰ L. I, cap. XVII, 127-128. “Sobre las sutilezas de los relatos de cadíes, ulemas y sabios y las indicaciones de éstos”.

¹⁶¹ Cf. BIRUNI, 1878, 204-214.

hicieron los profetas y predicaron su profecía”, terminando con la coletilla que “uno de ellos fue Zoroastro, que engañó a las gentes”¹⁶².

‘Awfi termina este capítulo con una digresión sobre la “locura”, de cómo ésta provoca distintas reacciones —que el autor enumera— entre los que la padecen, siendo así que a algunos les da por proclamarse profetas, y termina el relato nombrando como ejemplos a Mosaylama Kaḏḏāb y a Sajāḥ, es decir, la que fuera esposa de Mosaylama por un tiempo, y que también se proclamó profetisa.

En este capítulo, ‘Awfi trata como herejes a Zoroastro, a Mani, Mazdak, Beh Āfarid, Al-Moqanna’ y a otros dos herejes desconocidos, pero omite a personajes tan importantes como Bābak Ḳorrami, o Mosaylama Kaḏḏāb, del que solo hace en este capítulo una mención de pasada, a pesar de la importancia de ambos.

Veo necesario hacer un inciso aquí y señalar que a lo largo del *Javāme* ‘a veces es difícil distinguir cuándo el autor habla de herejes en general y cuándo de maniqueos en particular, pues utiliza el término “zandiq”, que no es unívoco por cuanto puede hacer referencia tanto al “hereje” en general como al “maniqueo” en particular. Menciono varios casos en los que no he podido distinguir a qué se refiere concretamente: Abu Ḥanifa es atacado por un grupo de “zandiqs”, a los que el imam propone una cuestión teológica que, si solucionan, pueden hacer de él lo que quieran: los “zandiqs” no son capaces de solucionarla, el imam les da la solución y muchos de ellos se convierten allí mismo al islam¹⁶³; el imam Šāfe‘i argumenta contra unos “zandiqs” que aseguran que el sexo de los hijos son elegidos por los propios padres¹⁶⁴; y un médico musulmán convence a un “zandiq” sobre el poder divino que encierra naturaleza¹⁶⁵. Interesante son los tres relatos en los que ‘Awfi habla de unos “zandiqs” como si fueran ateos: uno de ellos le pregunta a un árabe beduino qué argumento tiene para probar la existencia de Dios¹⁶⁶; un visir convence a su rey —con tendencia hacia el zindiquismo— de la existencia de Dios¹⁶⁷; y Ja‘far al-Šādeq convence de la existencia de un Artífice a un “zandiq” que le pide que lo pruebe¹⁶⁸.

¹⁶² L. III, cap. VIII, 195-197. “Mención de los que falsariamente dijeron ser profetas”.

¹⁶³ L. I, cap. I, 51-52. “Sobre la sabiduría del Creador, *exaltado y santificado sea*”.

¹⁶⁴ L. I, cap. I, 54. “Sobre la sabiduría del Creador, *exaltado y santificado sea*”.

¹⁶⁵ L. I, cap. I, 57-58. “Sobre la sabiduría del Creador, *exaltado y santificado sea*”.

¹⁶⁶ L. I, cap. I, 56-57. “Sobre la sabiduría del Creador, *exaltado y santificado sea*”.

¹⁶⁷ L. I, cap. I, 64-65. “Sobre la sabiduría del Creador, *exaltado y santificado sea*”.

¹⁶⁸ L. I, cap. I, 50. “Sobre la sabiduría del Creador, *exaltado y santificado sea*”.

II 2.1.2.2.1 Zoroastro

En el final del exordio del capítulo “Mención de los que falsariamente dijeron ser profetas” (véase en II 2.1.2.2 Hacia las confesiones no islámicas), vemos pues, sin ambages, que ‘Awfi tenía al zoroastrismo como religión falsa [bāṭel], y así se refiere a ella al menos en tres ocasiones¹⁶⁹. Los tres relatos que en este capítulo dedica al profeta iranio son para denostarlo. En el primero, tras contar cómo Zoroastro se proclamó profeta, hizo prosélitos, se ganó al rey Goštasp¹⁷⁰ a su causa y se propagó por Persia la “religión de los magos”, el autor termina diciendo que así fue cómo “permaneció entre las gentes aquella falsa religión”, aunque reconoce que Mahoma los aceptó como gentes del libro e incluso llega a citar una tradición oral de su antepasado, ‘Abd-al-Raḥman ‘Awf, quien dijo escuchar del Profeta lo siguiente al hablar de los zoroastrianos: “*Con ellos comportaros como con la gente del libro*”.¹⁷¹

El siguiente relato es en realidad la justificación del anterior: ofrece una curiosa explicación del porqué fueron los zoroastrianos aceptados como gente del libro, que ‘Awfi pone en boca de un califa, muy seguramente, ‘Alī¹⁷². Unos preguntan a éste la razón por la que se les cobra la *jaziya* —lo cual quiere decir que son considerados gente del libro—, “pues ellos no tienen ni religión ni libro ni tampoco creen en ningún profeta”. El califa contesta asegurando primero ser “el que más sabe en el mundo sobre ellos” y explica que ellos tenían en la antigüedad una “ciencia” que estudiaban y “un libro que leían” hasta que un rey de Persia, se embriagó y cohabitó con su propia hija, y ello, contando con la aquiescencia de los sabios, que, para lisonjear al monarca, dieron por lícito aquel acto. El califa dice que Dios, en su desaprobación por aquello, envió su libro al cielo y borró de sus memorias toda la ciencia que tenían, siendo esta la razón por la que se asemejan ellos a la gente del libro.¹⁷³

Ignominiosa es la muerte que ‘Awfi da a Zoroastro, que narra en el tercer relato, el cual comienza convirtiendo al profeta iranio en un gran conocedor de la astrología, que Dios utiliza para “llevarlo al extravío”, “colocar en su corazón el sello de la perdición para

¹⁶⁹ L. I, cap. IV, 155 y 156. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos” y L. III, cap. VIII, 200. “Mención de los que falsariamente dijeron ser profetas”.

¹⁷⁰ Es decir, Vištaspā.

¹⁷¹ L. III, cap. VIII, 198-200. “Mención de los que falsariamente dijeron ser profetas”.

¹⁷² El texto base solo pone “el Comendador de los Creyentes, *que Dios esté satisfecho de él*”, pero de seguro que se refiere a ‘Alī porque el mss. MP2, en lugar de la fórmula “*que Dios esté satisfecho de él*” aparece “*que Dios bendiga su rostro*”, que, como es sabido, solo se aplica a ‘Alī. Además, Niẓāmu’-d-Dīn identifica a este califa como ‘Alī también. Cf. NIẒĀMU’D-DĪN, 1929, 220.

¹⁷³ L. III, cap. VIII, 200-201. “Mención de los que falsariamente dijeron ser profetas”.

que así ninguna ciencia que supiera le sirviera”, y “hacerle preferir lo efímero [‘ājel] antes que lo futuro [ājel]” además de que “la pompa lo extravió”. Tras estos comentarios, pasa a contar la forma en que murió Zoroastro. Según él, al ver cercana su muerte, quiso mediante una estratagema hacer creer a las gentes que ascendería al cielo. Para ello, marchó al desierto con la intención de que, tras su muerte, las alimañas devoraran su cuerpo y no quedara de él ni rastro y así sus seguidores creyeran que había ido al cielo. Pero, según ‘Awfi, la estratagema no le salió bien, pues al morir, los animales se comieron una parte de él, dejando otras, quedando allí su cuerpo, que fue visto en aquel estado “deplorable” por unos caminantes que pasaron por allí, siendo así como “finalmente, tras su muerte, quedó en evidencia, aunque el Diablo mantuvo en la perdición a aquel colectivo”¹⁷⁴.

Fuera de este capítulo dedicado a los falsos profetas, ‘Awfi hace mención de Zoroastro al contar la historia del ya mencionado rey Goštasb. Tras contar que Zoroastro provenía de Palestina, que fue discípulo del “profeta Jeremías”, del que aprendió “ciencias extrañas”, añade que se rebeló contra éste, por lo que le echó una maldición que le causó la lepra. Contraída esta enfermedad, Zoroastro marchó a Azerbaiyán, donde propagó su religión, para seguidamente ir a Balj, a la corte de Goštasb, ante quien “profirió sus dislates como si de milagros se tratase”. Seguidamente, tras referir la conversión del rey al zoroastrismo, habla del Avesta, y de la marcha de Zoroastro de Balj a “otras ciudades” en las que predicó durante treinta y cinco años hasta que cayó asesinado en Nesā por alguien que “destrozó su cuerpo”¹⁷⁵.

II 2.1.2.2.2 Mani

El siguiente heresiarca que trata en este capítulo sobre los falsos profetas es Mani, al que solo dedica un relato, aunque largo. En este caso, no obstante, ‘Awfi se limita a contar la historia de su vida, cómo se proclamó profeta, mencionar algunas de sus doctrinas, enumerar sus libros, hablar de su expulsión de Persia por Sapor I, de sus viajes a la India, Cachemira, el Tíbet, el Turquestán y China para hacer proselitismo, enumerar sus estratagemas para ganar adeptos, y terminar con su regreso a Persia y posterior ejecución por orden de Bahrām I¹⁷⁶. Sin embargo, no es en este relato donde el

¹⁷⁴ L. III, cap. VIII, 201-202. “Mención de los que falsariamente dijeron ser profetas”.

¹⁷⁵ L. I, cap. IV, 153-155. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

¹⁷⁶ L. III, cap. VIII, 202-208. “Mención de los que falsariamente dijeron ser profetas”.

autor —aun cuando incida en los episodios negativos—, más denigra la figura de Mani. Para ello, tenemos que ir al capítulo IV del Libro I, donde habla del reinado de Bahrām I. ‘Awfi comenta que fue en la época de este rey cuando apareció “Mani el hereje [zandiq], *que la maldición de Dios caiga sobre él*”. A partir de aquí y según él mismo dice, se basa en Moṭahhar b. Ṭāher al-Maqdesi para la información que da de Mani¹⁷⁷, de quien dice fue el que “fundó la herejía [zandaqa]” e “invitó a las gentes a abrazar su irreligiosidad”. ‘Awfi sigue con sus comentarios, diciendo que aún hoy sigue habiendo seguidores de esta “falsa religión” a los que llaman “bāṭenies”¹⁷⁸.

Más contundente se muestra en el siguiente relato, en el que dice basarse en el *A’ḡrāz al-siyāsa fī a’rāz al-riyāsa*¹⁷⁹. En él dice que “trajo a las gentes una mala religión” y resume la doctrina maniquea diciendo que ésta asemeja el alma a un pájaro encerrado en una jaula, siendo, la muerte, la liberación de éste, doctrina ésta con la que Mani “engañó a las gentes”. El relato termina igual que el anterior, con Bahrām I llamando a Mani para interrogarlo y ordenando su muerte tras contestar a una de sus preguntas que la muerte era preferible a la vida, siendo así como “fue apagada la esencia de su maldad”.¹⁸⁰

II 2.1.2.2.3 Mazdak

A Mazdak es al que más páginas se dedican en este capítulo sobre los falsos profetas, en un solo relato, y en el que nos da multitud de detalles de su vida, sus doctrinas y de los convulsos acontecimientos que rodearon su aparición así como de su ejecución junto a 12.000 de sus principales seguidores, por orden del rey Anušīravān.

De entre los comentarios de ‘Awfi para referirse al mazdakismo que nos ayudan a entender su punto de vista sobre esta doctrina, destacar la narración de cómo logró Mazdak convertir primero al rey Qobād y después a la población y cómo tras promulgar un comunismo que ‘Awfi define como “la igualdad entre unos y otros en lo que respecta a bienes y a esposas, de manera que nadie debe estar privado de su parte de bienes, placer y comodidades en este mundo”, explica cómo “la gentuza, los pícaros, los pobres y los lujuriosos tomaron partido por él ambicionando los bienes y las esposas de los notables”, hasta que el hijo del rey, es decir, el aún príncipe heredero Anušīravān, hizo

¹⁷⁷ Cf. al-MAQDESI, 1903, 157 y ss.

¹⁷⁸ L. I, cap. IV, 265. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

¹⁷⁹ ZAHIRI SAMARQANDI, 1970, 170-171.

¹⁸⁰ L. I, cap. IV, 266-267. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

frente a las “falsas palabras” de Mazdak al pedir éste a Qobād a su propia esposa para que así la población se convenciese totalmente de la fe del monarca en el mazdakismo. Anuširavān, amenazado por su padre de que, o demostraba la falsedad de la doctrina de Mazdak o se convertía, so pena de ordenar lo ejecutara, acaba trayendo al *mowbed* más sabio de Persia, quien lanza en presencia de Qobād argumentos contra el heresiarca entre los que cabe destacar que el libro sagrado predice la llegada de un profeta, pero que éste “sería árabe, y Mazdak es persa”, y “derogar la adoración del fuego, mientras que él ordena adorarlo”. Tras un relato plagado de detalles sobre cómo logró Anuširavān acabar con esta “falsa religión” y “arrancarla de cuajo”, ‘Awfi concluye el relato sin soltar más impropiedades contra esta doctrina.¹⁸¹

Pero es en la parte dedicada al reinado de Qobād, el capítulo IV del Libro I, donde el autor más denigra la “indecencia” de Mazdak y al mazdakismo, al que llega a tachar de “religión del libertinaje”. Aquí ‘Awfi refiere que Qobād “cayó en el engaño de Mazdak” porque éste se valió de la “envidia” y la “enemistad” que había entre los sabios de la religión de los magos, lo cual provocó además la debilitación de la fe del pueblo. Refiere asimismo la gran elocuencia de Mazdak, con la que “daba indumentaria de verdad a un centenar de mentiras e introdujo la ponzoña de la herejía en la dulzura de la dicción de tal manera que nadie se percató”. Tras aludir a las doctrinas comunistas del heresiarca, explica cómo tras conseguir muchos seguidores entre las masas logró acercarse a Qobād, al que “consiguió engañar con sus despropósitos”. El relato sigue con un Mazdak llamando al pueblo a hacerse con las propiedades e incluso con las mujeres de los pudientes, con la excusa de una hambruna que se había producido en el país y porque “Dios ha creado las bendiciones de este mundo para todos”. El llamamiento fue bien acogido por la plebe “sin pensar en las consecuencias que ello acarrearía, ya que son siervos de su barriga y esclavos de su lujuria”. El relato, lacónico y con pocos detalles si lo comparamos con el anterior, termina con la población “librándose” de la “calamidad” de un rey “de poco juicio e ignorante”, y la llegada de Anuširavān¹⁸². Sobre el reinado de éste, al que dedica los relatos siguientes, ‘Awfi trata el mazdakismo aún con más brevedad, además de que da una versión diferente de la muerte del heresiarca y 80.000 de sus seguidores, que “fueron enviados al infierno en un solo día”.¹⁸³

¹⁸¹ L. III, cap. VIII, 208-226. “Mención de los que falsariamente dijeron ser profetas”.

¹⁸² L. I, cap. IV, 321-325. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

¹⁸³ L. I, cap. IV, 326-329. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

II 2.1.2.2.4 Bābak Kōrrami

Bābak Kōrrami o Kōrramdin no es tratado en el capítulo sobre los falsos profetas. No obstante, en otras partes de su obra, sí hace mención más o menos profusa de él y la religión que fundó, aunque lo hace en relación con algún acontecimiento histórico. A la aparición de Bābak Kōrrami se refiere ‘Awfī como “acontecimiento tenebroso”, y de él habla en el apartado dedicado a la historia del califato de al-Mo‘taṣem. ‘Awfī se refiere a Bābak como un “hereje [zandīq]” que “negaba a Dios”, que “no creía en lo lícito y lo ilícito ni en lo prohibido ni lo permitido”. Incide además en otros detalles denigrantes de su biografía, como que no tenía padre, que su madre era tuerta y que lo había criado mendigando, para proseguir explicando cómo se alzó como un líder religioso que fue seguido por “ladrones, increyentes y corruptos” hasta reunir veinte mil hombres que “cortaron las narices y las orejas a los musulmanes, a los que seguidamente quemaron, incurriendo en un acto corrupto jamás visto que antes hiciera nadie”, hasta que el califa, para “repeler aquella maldad y corrupción” envió al condestable Afšīn, quien, tras un año de batallas logra atraparlo y envía a aquel “maldito” al califa, quien le dio muerte por decapitación. ‘Awfī termina diciendo que la muerte de Bābak fue “la mayor victoria de Afšīn”, y que los musulmanes festejaron su ejecución.¹⁸⁴

II 2.1.2.2.5 Mosaylama Kaddāb

Sobre Mosaylama Kaddāb, tampoco tratado en el capítulo sobre los herejes, ‘Awfī, al narrar la batalla que el condestable Kāled b. Valid mantuvo contra él y a la negociación que en falso entabló el condestable con Mosaylama Kaddāb, dice que éste “consultaba con su demonio antes de responder” hasta que pudo pillarlo desprevenido, dio la orden de ataque y sus ejércitos acabaron con los “infieles”, que “enviaron al infierno”.¹⁸⁵

¹⁸⁴ L. I, cap. V, 139-141. “Historias de los califas y de sus gestas”.

¹⁸⁵ L. I, cap. XII, 67-69. “Sobre el provecho que los reyes del mundo sacaron de juicios acertados”.

II 2.1.2.2.6 Beh Āfarid

Un heresiarca que sí es tratado en este capítulo sobre los falsos profetas es Beh Āfarid (o Māh Āfarid), al que dedica un solo relato y contra el que no dice apenas nada, solo que Abu Moslem lo mandó ejecutar y “envió al infierno a sus seguidores”.¹⁸⁶

II 2.1.2.2.7 Al-Moqanna‘

Al-Moqanna‘, al que dedica un relato en el capítulo sobre los falsos profetas, no es denigrado por ‘Awfi, ni aquí ni en las demás partes donde hace de él mención, y solo se limita a ofrecer un resumen de los acontecimientos.¹⁸⁷

II 2.1.2.2.8 Dos herejes desconocidos

Los últimos dos relatos del capítulo sobre los herejes están dedicados a dos falsos profetas desconocidos: Maḥmud ‘Alavi Ilāqī¹⁸⁸, y “el hijo de Abu-l-Ḥasan Anbārī”. Sobre el primero, cuyas doctrinas resume en que eran una mezcla de las de al-Moqanna‘, de las Bābak Ḳorramdin y del islam, explica que fue seguido por el “vulgo”, y que uno de sus “delirios” consistía en vender parcelas del paraíso y en decirles al que se las compraba que “yo soy tu fiador”, y “supersticiones” por el estilo, hasta que fue llevado ante el cadí, quien ordenó su ejecución por ahorcamiento y posterior lapidación, siendo así cómo fue “arrancado de cuajo”.¹⁸⁹

Sobre “el hijo de Abu-l-Ḥasan Anbārī”, no explica mucho, solo que era “un joven que combatía a los ulemas y alfaquíes”, y que, afectado de “locura” se proclamó profeta y dijo que nadie podría darle muerte puesto que los filos de las armas no podían causarle daño alguno, hasta que fue prendido, procesado, y condenado a muerte por degüello. ‘Awfi termina el relato diciendo en tono de ironía que “le cortaron el cuello, y el cuchillo funcionó, siendo así como se le dejó de mencionar”.¹⁹⁰

¹⁸⁶ L. III, cap. VIII, 226-228. “Mención de los que falsariamente dijeron ser profetas”.

¹⁸⁷ L. III, cap. VIII, 229-231. “Mención de los que falsariamente dijeron ser profetas”.

¹⁸⁸ O “Emlā‘i”, según mss. MJ.

¹⁸⁹ L. III, cap. VIII, 231-232. “Mención de los que falsariamente dijeron ser profetas”.

¹⁹⁰ L. III, cap. VIII, 232-234. “Mención de los que falsariamente dijeron ser profetas”.

II 2.1.2.2.9 Judaísmo y cristianismo

Tanto del judaísmo como del cristianismo la imagen que ‘Awfi nos ofrece es la de un musulmán típico, y, en tanto que religiones del libro, mantiene el mayor de los respetos hacia ellas así como hacia las figuras de sus profetas, Moisés y Jesucristo, de los que cuenta no pocos relatos.

Sin embargo, la imagen que ofrece de judíos y cristianos, aunque no llega a ser denigrante, no puede decirse que sea positiva, pues se pueden leer algunos relatos en los que vemos a estos dos colectivos en escenarios comprometidos. Esto es más cierto en el caso de los judíos, como cuando vemos a la tribu judía de los Banu Qorayza batallando contra Mahoma (véase en II 2.1 Musulmán a ultranza; y en IV 3.1.4 Entre la “determinación”, la “perseverancia” y el “esfuerzo”), a un judío que mataba personas para usar su carne en la posada que regentaba¹⁹¹, o, en otros relatos algo más amables, esto es, a judíos que se convierten al islam, tema del que he encontrado 5 relatos, uno de los cuales forma parte de la compilación que publiqué¹⁹².

En todo caso, los que más me han llamado la atención sobre la postura que mantiene hacia judíos y cristianos son los tres siguientes. El primero es sobre el robo de un cofrecillo con una perla que le había confiado a Yaḥyā b. Kāled Barmaki el califa Hārūn-al-Rašid. La trama es aprovechada por el autor para poner en boca de un astrólogo ciego —que descubre que el cofrecillo había sido robado por un criado— al que hace decir que lo había descubierto por haber escuchado el “rebuzno de un burro”, al serle preguntado quién lo había robado, señal que le hizo recordar la aleya que reza: “*son semejantes a un asno que lleva libros*”¹⁹³, y, sabedor de que los criados del visir eran cristianos, supo al momento que se trataba del ladrón¹⁹⁴.

Más llamativo resulta el relato en el que el autor compara un zoroastra con un judío, donde no sólo sale perdiendo el judío, sino que también los valores del zoroastra son

¹⁹¹ L. III, cap. IV, 86-94. “Sobre la desaprobación de la avaricia. Rechazo de los avarientos”.

¹⁹² Véase “La mansedumbre del Profeta, *sobre él sea la paz*”, en ‘AWFI, 2011, 149-150. (L. II, cap. IV, 74-77. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.). Los otros 4 se encuentran en dos capítulos: L. I, cap. I, “Sobre la sabiduría del Creador, *exaltado y santificado sea*”, 97-98 y 98-101; y L. I, cap. III, 293-298. “Sobre los milagros de los santos, *que Dios santifique sus espíritus*”, 293-298 y 341-342.

¹⁹³ Corán, 62 (El viernes): 5 (parte de la aleya). La aleya entera, y las tres siguientes, es sobre los judíos. Dicha aleya dice: *Aquéllos a quienes se había confiado la Tora pero no la observaron son semejantes a un asno que lleva libros. ¡Qué mal ejemplo da la gente que desmiente los signos de Dios! Dios no dirige al pueblo impío.*

¹⁹⁴ L. I, cap. XXV, 365-366. “Sutiles episodios y palabras de astutos y sagaces”.

mostrados superiores a los del judío, y ello, a pesar de que ‘Awfi tenía a Zoroastro como falso profeta, como podemos ver en II 2.1.2.2.1 Zoroastro¹⁹⁵.

El último relato es sobre una judía que envenena una comida con la intención de dar muerte a uno de los Compañeros de Mahoma, y al final los dos hijos de aquella se la comen por accidente¹⁹⁶.

II 2.1.2.3 Su tolerancia e intolerancia

A pesar de todo lo dicho, en el *Javāme‘* hay un relato, que repite en dos partes de su obra, y que es un canto a la tolerancia, al menos, entre las corrientes musulmanas. En él vemos al sheij mutazilita Ṭomāma b. Ašras — quien habla en primera persona —¹⁹⁷, junto al califa al-Ma’mun. El sheij le cuenta historias de los antiguos, cuando el califa trae a colación la conocida tradición oral que refiere la división en 72 sectas en las que se dividirá el islam, “*entre las que solo una tendrá la salvación, estando, el resto, en la perdición*”. Al-Ma’mun le pregunta a Ṭomāma cuál de las sectas, es, pues, la verdadera, a lo que el sheij responde que todo el que siga la palabra de Dios y la tradición del Profeta se cuenta entre los salvos, a lo cual el califa objeta diciendo que en el pueblo musulmán son muchas las opiniones, que la Verdad no puede ser más que una, que todos pretenden tenerla, a lo que Ṭomāma responde que “*todos son siervos de Dios [Ḥaqq] y de la verdad [ḥaqqat], y es lícito que todas las escuelas lleguen a la meta que*

¹⁹⁵ Véase “Caballerosidad y condescendencia”, en ‘AWFI, 2011, 34-35. (L. I, cap. I, 106-111. “Sobre la sabiduría del Creador, *exaltado y santificado sea*”).

¹⁹⁶ Véase “Todo lo que haces te lo haces a ti”, en ‘AWFI, 2011, 209. (L. III, cap. II, 39-41. “Sobre la desaprobación del rencor y la envidia”).

¹⁹⁷ En el primer relato, que aparece en L. I, cap. I, 103-104. “Sobre la sabiduría del Creador, *exaltado y santificado sea*”, es decir, en la edición de Mo‘īn, la copia en la que se basó éste pone Abu Tammām, en lugar de Ṭomāma b. Ašras, nombres ambos similares en la grafía. A pie de página, aparecen dos transcripciones más de este nombre, la de Abu Hāma (mss. 75 de Ancien Fonds Persan, de la Biblioteca Nacional de Francia) y la de MATN (Abu ‘māma) —la interrogación es debida a que la primera letra aparece sin puntos). El relato aparece repetido en L. II, cap. XXIII, 613-615 “Sobre la nobleza de carácter y las buenas maneras”, es decir, ya con la edición de Mosaffā, que da el nombre persificado, como Ṭomāma-ye Ašras, es decir, con la marca de genitivo en persa. Además ofrece a pie de página las transcripciones del MP2 (Abu Yamāna) y la del BONYAD (Šamāma-ye Ašras). Curiosamente, Mosaffā no identifica a este personaje, pues ni aparece en el listado de personajes, pero sí lo hace desde el primer momento Nizāmu’d-Dīn, quien advierte que el relato está repetido, además de que en ambos identifica al sheij mutazilita, que transcribe como Ṭhumāma b. Ashras. Cf. NIZĀMU’D-DĪN, 1929, 141. Como veo muy improbable que el poeta Abu Tammām le dijera tal cosa a un califa que apenas trató y además era mucho mayor que él, pero es sabido que este sheij mutazilita era uno de los inseparables de al-Ma’mun, doy por buena la identificación de Nizāmu’d-Dīn. La versión que ofrezco del episodio es una mezcla de la versión de la edición de Mo‘īn y la de Mosaffā, en las que apenas se aprecian diferencias. Solo remarcar que la segunda repetición termina con una escena y una máxima proferida por el califa que no tiene que ver nada con la primera parte: “las gentes se enorgullecen de tener oro y plata, mas yo me enorgullezco de obrar bien y mantener una buena moral para que así las gentes sigan teniendo oro y plata y de mi quede el buen nombre”.

es la verdad, de la misma manera que en la Caaba solo hay una puerta para que *vengan [...] de todo paso ancho y profundo*¹⁹⁸” y que por cuanto es cierto que Dios “es solo uno y no tiene par, lógico es que sean muchas las escuelas para que éstas no sean partícipes de la Unicidad de Dios”. Este ingenioso argumento fue muy del gusto del califa, que regaló un traje de honor al sheij mutazilita.

Otro relato en este sentido es el que cuenta sobre Abraham, narración reversionada por otros grandes de la literatura persa, como Sa‘di en su *Bustān*¹⁹⁹. Abraham rechaza como invitado a un anciano debido a que éste es idólatra, actitud ésta que es reprendida por el ángel Gabriel, que le dice que Dios ha estado dándole el sustento a este anciano durante setenta años, pero que él no había podido hacerlo ni un solo día.²⁰⁰

Mi conclusión, tras todo lo dicho, es que ‘Awfi es tolerante con el chiismo, detractor de las demás corrientes musulmanas, semitolerante con las religiones del libro, e intolerante con aquello que él tiene por herejía.

¹⁹⁸ Corán, 22 (La peregrinación): 27 (parte de la aleya).

¹⁹⁹ SA‘DI, 1365/1985-6, 255-256.

²⁰⁰ Véase “Abraham y el anciano idólatra” en ‘AWFI, 2011, 170-171. (L. II, cap. XI, 293-294. “Sobre la virtud de la hospitalidad”).

CAPÍTULO III

‘AWFI COMO AUTOR

III 1. Antologista y traductor

El grueso de la obra de ‘Awfi lo componen una traducción del árabe (*Faraj ba‘ad al-šedda*) y una antología de relatos (*Javāme‘ al-ḥekāyāt va lavāme‘ al-ravāyāt*), siendo el *Lobāb al-albāb* la única obra en prosa que salió de su pluma. Incluso ésta la ocupa mayormente los poemas ajenos que reproduce a modo de ejemplo, casi tanto como el texto escrito por él. Si enumeramos los títulos de las obras que escribió o compiló, vemos que son pocos, pero podemos observar también que todas son de un considerable volumen (solo el texto de *Lobāb* ocupa 799 páginas en su edición de 1957). Su carácter de recopilador quizá se entienda mejor si miramos su obra bajo la perspectiva que ‘Awfi es un autor tardío, que comenzó a escribir casi a los 50 años, edad en la que comenzó a poner por escrito todo lo que hubo compilado en su memoria (quizás en apuntes también) y que necesitaba para sus discursos en los pulpitos y asambleas.

Aun cuando ‘Awfi sea más antologista y traductor que un autor original, ello no obvia que tenga en la literatura persa una importancia capital gracias a sus dos obras principales, el *Javāme‘* y el *Lobāb*, que le ha hecho merecedor de ser citado en 97 entradas en la segunda edición de la Enciclopedia Islámica.

III 2.1 Su estilo en prosa

Sobre su estilo en la prosa, al ser un compilador por un lado y un traductor por otro, escaso es el margen para juzgar. Si nos basamos en el *Lobāb*, es decir, en su obra propiamente dicha, ‘Awfi es el típico escritor cortesano del siglo XIII que hace un ímprobo esfuerzo por redactar en prosa rimada, con toda la floritura y el barroquismo posible, aún a costa de que el resultado sean los tediosos ripios que se repiten a lo largo de todo el *Lobāb*. Si juzgamos su prosa por el *Javāme‘*, entonces la valoración que debemos hacer es mucho más matizada. Cuando traduce, su estilo es fresco, elegante, literario al tiempo que comprensible y bastante lejos de amaneramientos y del anquilosamiento que le esperaba a la prosa persa, sobre todo, a partir de la generación siguiente. No posee, en líneas generales, un vocabulario sumamente abstruso, dentro de lo que son los cánones de un texto del Medievo. Sin embargo, a pesar de ser relatos, o

traducidos del árabe, o tomados de otras obras en persa, en el *Javāme‘* podemos leer pasajes enteros del propio ‘Awfi. Me refiero a los exordios y a los comentarios suyos, que da, sobre todo, en los colofones y frases a manera de *clausio*. Exordios y comentarios están entre ellos en las antípodas en lo que se refiere a los recursos estilísticos. En los primeros prima la *bella elocutio*, la prosa rimada, los versos intercalados, las tradiciones orales y las aleyas coránicas, todo ello entretejido y puesto a modo de argumento y para lucirse en su dicción. En los comentarios personales, la expresión es de lo más sencilla, aunque elocuente, siendo contadas las ocasiones en las que se pierde en un bosque de extrañas locuciones y cultismos, las más de las veces, como preludio al panegírico que dedica a alguno de los señores a los que servía, discurso exaltatorio en forma de colofón de la mayoría de los capítulos. De los exordios de los capítulos que traigo a colación en este estudio así como de muchos comentarios doy traducción fiel, con la que se puede hacer también juicio de su estilo.

Pocos han sido los comentarios que los estudiosos han hecho sobre el estilo de ‘Awfi en la prosa y en el verso. Browne, que no dedica mucho espacio al *Javāme‘* en su historia de la literatura del Irán, califica el estilo de ‘Awfi en el *Javāme‘* de “muy sencillito” y “con un fuerte contraste de su obra anterior y más importante, el *Lobāb*”²⁰¹. Sobre su prosa en general, Bahār dice que “si a ‘Awfi no lo podemos considerar un maestro de primera categoría porque, en primer lugar, su prosa no es uniforme, y, en segundo lugar, tiene más de una tara, además de no ser un creador sino un imitador, sí que podemos sin embargo tenerlo por un escritor de primera talla debido a la cuidadosa selección que hace en sus dos valiosas obras”. Bahār, que con estas “dos obras” se refería a *Javāme‘* y a *Lobāb*, termina diciendo que éstas “brillan por siempre como dos estrellas en el horizonte de la literatura del Irán, y, mientras viva la lengua persa, los eruditos de las artes literarias y de la historia seguirán estando en deuda con estas dos preciosas obras”.²⁰²

Mosaffā y Mazāher, aunque inciden en la ampulosidad de los exordios y algunos colofones así como, “en ocasiones”, a sus largas frases, hacen no obstante una valoración positiva de su prosa en el *Javāme‘*, que califican de “sana”, con los “elementos de la oración cada uno en su lugar”²⁰³. En cuanto al vocabulario, veo útil reseñar lo que dicen, que “las palabras utilizadas en este libro son normalmente usuales”

²⁰¹ BROWNE, 1956 (b), ii, 478.

²⁰² BAHĀR, sin fecha ni lugar de edición, iii, 954-955.

²⁰³ MOSAFFA y MAZĀHER, 2007 (c), sesenta y nueve-setenta.

y seguidamente hacen una cuantificación de las que hoy “se antojan raras”: “sobre un 5 %”. Añaden que ello puede comprobarse en el vocabulario explicado que dan al final de cada libro.²⁰⁴ No obstante, dicho esto, inciden en que no faltan en el *Javāme‘* pasajes abstrusos (además de los exordios), escritos de manera sumamente ampulosa de tal guisa que en ocasiones se asemejan a la *macama*, concretamente, a la obra *Maqāmāt-e-ḥamidi*, célebre en la literatura persa.²⁰⁵

Como traductor, la valoración que cabe hacer de ‘Awfī es positiva, como puede juzgarse en las numerosas traducciones de los relatos y poemas que hace del árabe al persa, en los que se ve un estilo dinámico y comprensible y lejos de barroquismos. Quizá lo que sí se le puede criticar es su falta de fidelidad al original, bastante palmaria en los relatos que sabemos proceden de *Faraj* y en los versos en general, los cuales, más que traducir, hace de ellos una interpretación y una reescritura para adaptarlos a la rima y métrica persas. Nizāmu’-d-Dīn, al comparar las traducciones de *Faraj* de Dehestāni y ‘Awfī, opina sin embargo que la del primero es “prolija”, “tiene el texto modificado” además de “omisiones y añadidos de poemas propios en árabe y persa” que “en gran medida le quitan el mérito de lo que sería una traducción no adulterada y fiel”, mientras que de la traducción de nuestro autor dice que es, en “sus características esenciales”, “exacta, simple” y “ligeramente abreviada”²⁰⁶. Sin embargo, Mosaffā discrepa y aunque reconoce que ‘Awfī traduce de manera más sencilla y que, por ello, “aparentemente su trabajo es más similar al de Tanuḳī”, Dehestāni es “mucho más fiel” al texto y “hasta donde le es posible, no se aleja de lo que quiere decir el autor” y que solo cabe a éste objetarle los “añadidos” que hace²⁰⁷.

III 2.2 Su estilo en verso

Sobre su poesía, al haberse perdido su única obra en verso, *Madāyeḥ al-solṭān* (véase III 3.3 *Madāyeḥ al-solṭān*), solo podemos juzgarlo como poeta por los versos que se suponen son suyos en el *Javāme‘* y en el *Lobāb*. Sobre esto, poco que decir aparte de que en ‘Awfī debemos ver a un prosista más que a un poeta. Bahār, tras señalar que en el *Javāme‘* pueden verse muchos de sus poemas, resume muy bien la calidad de su

²⁰⁴ MOSAFFA y MAZĀHER, 2007 (c), setenta.

²⁰⁵ MOSAFFA y MAZĀHER, 2007 (c), setenta-setenta y uno. Mosaffā y Mazāher dedican una decena de páginas a ejemplos de giros gramaticales, expresiones, y terminología rara en el *Javāme‘*. Cf. MOSAFFA y MAZĀHER, 2007 (c), setenta y dos-ochenta y dos.

²⁰⁶ Cf. NIZĀMU’D-DÍN, 1929, 94.

²⁰⁷ MOSAFFĀ, 1972 (b), 143.

poesía con un “sin comentarios”.²⁰⁸ Mosaffā y Maṣāher son más claros, y dicen que ‘Awfī “no es poeta” sino un “versificador mediano”, aunque inciden en que tampoco él se tenía a sí mismo como poeta. Terminan su comentario diciendo que si la poesía de ‘Awfī que se ha perdido es como la que se ha conservado, entonces habría que tener “condescendencia y generosidad para colocarlo entre los poetas”.²⁰⁹

III 3. Sus obras (excepto el *Javāme‘*)

III 3.1 *Lobāb al-albāb*

‘Awfī comenzó su vida como escritor redactando su primera obra, *Lobāb al-albāb*, que dedicó a ‘Eyn-al-Molk Ḥosayn Aš‘ari, visir de Nāṣer-al-Din Qabāja. ‘Awfī comenzó el *Lobāb* después del año 617/1220-1, ya que menciona este año como una fecha pasada hasta en dos ocasiones²¹⁰. Se puede además establecer el año 618 como el que comenzó a redactar el *Lobāb*, pues en otra parte de la obra comenta que Malek Yamin-al-Din Bahrāmšāh “tiene en su poder” las tierras de Sistān²¹¹. Teniendo en cuenta que Malek Yamin-al-Din gobernó en Sistān entre los años 612 y 618, y que ‘Awfī menciona el 617 como una fecha ya pasada, no es difícil pues establecer el 618/1221-2 como el año en que comenzó el *Lobāb*.

Lobāb es una biografía de poetas habidos en Persia hasta la época del autor, y su importancia es vital para historiar la literatura persa, por lo que es una obra bien conocida y cuya primera edición fue acometida por E. G. Browne (en colaboración con M. Qazvini), que publicó en dos volúmenes en 1903 y 1906. El primer volumen es sobre la poesía de los reyes y visires, y, el segundo, sobre los poetas en sí. Esta edición de E. G. Browne fue reeditada en 1957, con un nuevo estudio realizado por Nafisi.

Lobāb es de un incalculable valor por los datos que aporta acerca de poetas conocidos y no tan conocidos, y porque de ellos reproduce versos a modo de ejemplo muchos de los cuales no habrían sobrevivido el paso del tiempo. Desafortunadamente, la obra tiene sus taras, siendo, la mayor, que el autor se pierde demasiado en una prosa rimada plegada de florituras, rimas ripiosas y juegos de palabras que no aportan nada, en especial, al comienzo de la biografía de cada poeta, primando, pues, la forma al dato. En este

²⁰⁸ BAHĀR, sin fecha ni lugar de edición, iii, 954.

²⁰⁹ MOSAFFA y MAZĀHER, 2007 (c), cuarenta y tres.

²¹⁰ ‘AWFĪ, 1903-6, i, 115.

²¹¹ ‘AWFĪ, 1903-6, i, 50.

sentido, Zarrinkub la asemeja al estilo de *Yatimat al-dahr* de Ṭa‘ālebi’, y aunque hace una crítica negativa del estilo del *Lobāb* por la “confluencia de frases ampulosas y rimadas” que impiden al autor “hacer una crítica [de los poetas] y expresar correctamente y con precisión su opinión”, califica en todo caso de “importante e interesante” los datos históricos y literarios que aporta²¹².

III 3.2 Traducción al persa de *Faraj ba‘ad al-šedda* de al-Tanuḳi

La siguiente obra que acometió ‘Awfi, sobre el año 1223, fue la traducción del árabe al persa de la célebre *Faraj ba‘ad al-šedda* (*El alivio tras la adversidad*) de Moḥassen al-Tanuḳi, traducción cuya existencia era conocida solamente gracias a que se menciona en el *Javāme‘*, concretamente, en el exordio del capítulo VII del Libro IV, en el que ‘Awfi comenta haberla traducido a la “lengua persa” y añade que “la mayoría de sus relatos están en su compendio”²¹³.

En Irán, la única traducción al persa de *Faraj* que ha sido publicada y que por tanto es de conocimiento público es la de Ḥosayn b. As‘ad Dehestāni²¹⁴, de la que hubo entre los estudiosos una controversia de si es anterior o posterior a la de ‘Awfi²¹⁵. El motivo de estas discrepancias es que, por un lado, no se conocía con exactitud la fecha en la que vivió Dehestāni, y, por otro, a que la traducción que ‘Awfi menciona en el *Javāme‘* se creía perdida. Niẓāmu‘d-Dīn dirimió la cuestión al hallar una copia de la traducción de ‘Awfi en India Office Library de Londres, que contiene la mitad del texto, pero de la que dice se halla en muy mal estado.²¹⁶

Hoy sabemos que la traducción de ‘Awfi es alrededor de 30 años anterior a la de Dehestāni²¹⁷, pero la parte hallada no se ha publicado nunca. Mosaffā estima que ‘Awfi incluyó “de manera dispersa” en el *Javāme‘* alrededor de las tres cuartas partes de su traducción de *Faraj*, a saber, 6 relatos en el Libro I, 12 en el II, 7 en el III, y 62 en el IV.²¹⁸

²¹² ZARRINKUB, 1960, 454.

²¹³ MAẒĀHER, 1370/1991-2, 198.

²¹⁴ Dehestāni puso en un principio a su traducción el título de *Jāme‘ al-ḥekāyāt*. SAFA, 1373/1994-5 (b), 1235.

²¹⁵ Sobre esto, cf. NIẒĀMU‘D-DÍN, 1929, 14 y también lo que dice M. Qazvini, coeditor del texto de *Lobāb* en 1906, que sentenció no saber cuál de las dos traducciones fue la primera. Cf. ‘AWFI, 1903-6, prólogo (de M. Qazvini), kd.

²¹⁶ NIẒĀMU‘D-DÍN, 1929, 14-20.

²¹⁷ Sabemos que ‘Awfi la terminó antes de la caída de Nāṣer-al-Dīn Qabāja, pues está dedicada a éste. Cf. ASKARI, 1995, 2.

²¹⁸ MOSAFFĀ, 1972 (b), 140-141.

III 3.3 *Madāyeh al-solṭān*

Esta obra, que, tal como indica el título (*Panegíricos al sultán*) debe ser una colección de panegíricos dedicados a un sultán, no ha sobrevivido al paso del tiempo, y sabemos de ella solamente por una mención que hace en el *Javāmeʿ*.²¹⁹ Exceptuando esta mención, nada más se sabe de esta obra.

III 3.4 *Nozhat al-ʿoqul*, ¿una obra de ʿAwfi?

En el año 2011 fue publicada en Irán una obra antigua que lleva por título *Nozhat al-ʿoqul fi laṭāʿef al-foṣul*, escrita por un desconocido Abu Ṭāher Moḥammad b. Moḥammad Yaḥyā ʿAwfi. El descubrimiento de esta obra ya fue anunciado por el profesor Iraj Afšār en un artículo publicado en una revista literaria en 1994²²⁰. Al poco de la publicación de la obra en 2011, se publicó una breve reseña en la que, basándose en primera instancia en la similitud del nombre de este autor y del contenido de esta obra con el del *Javāmeʿ*, se barajaba la posibilidad que el autor del *Nozhat al-ʿoqul* fuera el mismo ʿAwfi de Bujara.²²¹ En esta reseña de solo 2 páginas, el autor incide en que el contenido moralista y sapiencial de *Nozhat al-ʿoqul* lo asemeja al *Javāmeʿ*, y que el nombre del autor, además del patronímico ʿAwfi, tiene concomitancias con el nombre de uno de los antepasados del autor del *Javāmeʿ* es decir, con Šaraf-al-Din Abu Ṭāher Yaḥyā b. Ṭāher b. ʿOṭmān al-ʿAwfi, mencionado en el *Lobāb*²²². Añade también que el estilo de *Nozhat al-ʿoqul* es también muy similar al del autor del *Javāmeʿ* y hace hincapié en otras pistas, a saber, que los versos de Kāqāni que hay en el *Nozhat al-ʿoqul*²²³ son los mismos que se reproducen en el *Lobāb*²²⁴ y que muchos de los relatos de la obra hallada coinciden frase por frase con las que hay en el *Javāmeʿ*.

Sin embargo, entre los argumentos que esgrime Šafari Āq Qalʿa, el más contundente, en mi opinión, es la alusión que el autor del *Nozhat al-ʿoqul* hace a ʿAbd-al-Raḥman ʿAwf como antepasado suyo, en un relato que también cuenta ʿAwfi en el *Javāmeʿ* (véase en

²¹⁹ Véase en VI 6.1 Estrategia frente espada.

²²⁰ Kelk, nº 53, julio-agosto de 1994. Cit. en ŠAFARI ĀQ QALʿA, 2011, 1.

²²¹ Véase ŠAFARI ĀQ QALʿA en Bibliografía, sección “Artículos” y III 3.4 *Nozhat al-ʿoqul*, ¿una obra de ʿAwfi?

²²² Cf. ʿAWFI, 1903-6, i, 178.

²²³ ABU ṬĀHER, 2011, 80 y 135.

²²⁴ ʿAWFI, 1903-6, 8.

VII b. 3.1 Gratitud a Dios), solo que en el *Nozhat al-'oqul* parece haber un error del copista, pues en lugar de decir “jadd-e ‘a‘lā” (antepasado lejano) dice “kāl-e ‘a‘lā” (tío paterno lejano)²²⁵. Šafari Āq Qal‘a, que sugiere la posibilidad que sea una errata por lo parecido de los dos términos, termina su reseña con una teoría que considero interesante: que *Nozhat al-'oqul* haya sido escrito por Sadid-al-Din ‘Awfi antes que el *Javāme‘*, y que cuando posteriormente redactó esta última obra, mucho más voluminosa, incluyó en ella partes de *Nozhat al-'oqul*. Šafari Āq Qal‘a sostiene su hipótesis con todo lo explicado, y argumentando además que el autor de *Nozhat al-'oqul*, al comienzo de la obra, menciona dos obras suyas anteriores, y que, obviamente no son ni *Lobāb* ni *Javāme‘*, y que por tanto, se habrían escrito antes.

Que nuestro ‘Awfi sea o no el autor de *Nozhat al-'oqul* queda para estudios posteriores y no puedo entrar aquí a valorar la hipótesis de Šafari Āq Qal‘a, que me parece bastante plausible, pero sí quiero llamar la atención que Afšār —uno de los editores de textos y críticos literarios más veteranos y avezados de Irán—, no diga absolutamente nada al respecto en el prólogo, lo cual es de extrañar. Igualmente extraño es el hecho de que ‘Awfi no mencione ni en *Lobāb* ni en *Javāme‘* esta obra. Solamente un estudio minucioso y de comparación textual podría arrojar más luz sobre el asunto, o, en el mejor de los casos, la aparición de nuevos manuscritos de *Nozhat al-'oqul*. Lamentablemente, en la actualidad solo disponemos de uno, que ha sido la base de su edición.

²²⁵ ABU ṬĀHER, 2011, 167.

CAPÍTULO IV

VALORACIÓN DEL *JAVĀME‘ AL-ḤEKĀYĀT VA LAVĀME‘ AL-RAVĀYĀT*

IV 1. Una obra de incalculable valor²²⁶

IV 1.1 Por su volumen

Con sus 2113 historias (ḥekāyat) repartidas en 4 Libros (qesm), dividido cada uno de ellos en 25 capítulos (bāb) de mayor o menor extensión, *Javāme‘ al-ḥekāyāt va lavāme‘ al-ravāyāt* (*Compendio de relatos y destellos de narraciones*) es una de las obras más voluminosas de toda la literatura persa. En el volumen dedicado a los Selyúcidas y Mongoles de la *Cambridge History of Iran*, en el capítulo dedicado a los poetas y escritores de este periodo, se refieren al *Javāme‘* como la “más importante” colección de anécdotas de este periodo²²⁷. Mirābedini —uno de los mayores expertos en literatura persa de ficción en el Irán actual— se refiere al *Javāme‘* como “la mayor colección de historias existente [en la literatura persa]”²²⁸ y Mosaffā dice también en este sentido que es “la enciclopedia de la lengua persa”²²⁹. Quizá haya sido su volumen la razón por la que se está tardando tanto en hacerse una edición íntegra del texto, cuyas últimas partes están ahora ultimándose, según Mosaffā me comentó personalmente. *Javāme‘*, que en opinión de Mosaffā es la “obra maestra” de ‘Awfi²³⁰, es una mina de información de tal magnitud que es difícil de gestionar y clasificar, y que dará años de trabajo a los estudiosos tanto de la historia como de la literatura.

IV 1.2 Por su variedad temática

Un solo vistazo a los títulos de los capítulos y el mismo título de la obra, *Javāme‘*, (compendios, colecciones), además de dar buena cuenta de su enorme extensión indica que ésta no se circunscribe a un tema concreto ya que constituye una verdadera enciclopedia de historias en las que prima la Historia, con mayúscula, pero en las que la anécdota, la mitología y, en menor grado, la fábula, se entremezclan con reseñas

²²⁶ Para la importancia del *Javāme‘*, cf. también NIZĀMU’D-DÍN, cap. II.

²²⁷ BOYLE (editor), 2007, en v, 616.

²²⁸ MIRĀBEDINI, 2008, 42.

²²⁹ MOSAFFĀ, 1975, 1.

²³⁰ MOSAFFĀ y MAZĀHER, 2007 (c), Prólogo, cuarenta y tres.

biográficas de personajes de todo género, desde santones a heresiarcas y desde egregios reyes y califas conocidos hasta personajes que quizá fueran relevantes en su época, pero de los que, en muchos casos, solo ha quedado de ellos el nombre.

Pero no sólo de los personajes importantes se ocupa ‘Awfi en el *Javāme*’, pues nos ofrece relatos de mujeres piadosas por un lado y de laxa moral por el otro, de ladrones pérfidos y honrados, e incluso de mendigos y de sus ingeniosas prácticas de mendicidad, que muchas de las veces los asemejaban más a timadores, retratándonos pues, no sólo los ambientes regios sino también los bajos fondos. ‘Awfi nos deja con el *Javāme*’ un libro típico de *adab*, de entretenimiento, en el que no pocas veces, en lugar de ofrecernos un dato histórico, nos relata anécdotas que hoy clasificaríamos como “leyenda urbana”, pues muchas veces cuenta lo que ha escuchado en alguna parte, pero que parece no haber contrastado en los libros. Es por todo esto que esta obra desafía toda clasificación temática, lo que precisamente le otorga más valor si cabe.²³¹

IV 1.3 Por su ubicación geográfica y temporal

Además de la gran variedad temática, otra de las razones de la importancia del *Javāme*’ hay que verla en su ubicación temporal y geográfica. En efecto, al haberse redactado entre 1228 y 1232 —año éste en el que se le pierde la pista a ‘Awfi—, *Javāme*’ se sitúa en el istmo de una conmoción histórica: el azote mongol en Persia, comenzando con los K̲vārezmšāhíes en Transoxiana, de donde era ‘Awfi, quien tuvo que huir a las entonces tierras más seguras de la India, donde seguramente vivió el resto de sus días. ‘Awfi se movía en ambientes cortesanos desde el que se tenía fácil acceso a unas bibliotecas muchas de las cuales fueron destruidas tras las invasiones de los mongoles, por lo que mucha de la información por él compendiada y que nos ha transmitido se habría perdido irremediabilmente. Con su *Javāme*’, ‘Awfi nos brinda la ocasión de recuperar parte de un mundo perdido muchos de cuyos ecos quedaron en forma de leyenda en la mentalidad colectiva de árabes y persas, todo ello, gracias también a su elevada posición en las cortes de Asia Central primero y de la India después amén de sus numerosos viajes por una Persia oriental (Jorasán), aún no invadida por los mongoles.

²³¹ Al no tenerse en cuenta en este estudio el Libro IV, no entro a considerar el gran valor que este volumen tiene en lo que se refiere, por ejemplo, a la gran cantidad de datos que nos da el autor sobre animales extraños, longevidad en personas y animales, deformidades humanas, mutaciones animales, descripciones de regiones y las razas que las habitan, aves raras, monumentos, minerales y sus cualidades, etc., todo lo cual se puede vislumbrar consultando los resúmenes de la tesis de Nizāmu’d-Dín. Cf. NIZĀMU’D-DÍN, 1929, 244-261.

Vemos pues cómo el autor se mueve entre tres mundos, el persa, el árabe y el indio, aunque cierto es que éste último está mucho menos representado. A estos habría que añadir el túrquico, el cual aparece muy imbricado con el persa, del que no se puede disociar. ‘Awfi nos cuenta historias sobre todo de dos mundos: el persa y el árabe, de los que nos habla desde la perspectiva de un persa musulmán creyente, a veces, con muchos prejuicios hacia la historia legendaria de su nación, hacia el zoroastrismo y demás creencias iraníes que considera claramente heréticas, pero otras veces, tomando partido por los persas, como cuando sostiene que los árabes no saben beber vino y los persas sí²³², o cuando ve la historia desde ángulos genuinamente persas, como su aversión a Yazid, a Mo‘āviya y a al-Motavakkel y su devoción hacia los Barmakíes y a al-Ma’mun, por poner solo unos ejemplos. Gracias a su perfecto conocimiento del árabe y del persa —su lengua materna—, ‘Awfi puede consultar la profusa bibliografía que entonces se hallaba en los círculos eruditos, y con ella se documenta para darnos datos tanto históricos del mundo real como ahistóricos de una Persia poblada por personajes legendarios, o reales, pero envueltos en la leyenda. Vemos pues cómo ‘Awfi es heredero de dos tradiciones, transmisor de un legado doble, valedor de dos culturas que combina, yuxtapone y contrapone de tal manera que las hace indisociables. ‘Awfi orna con versos árabes relatos de la Persia preislámica, y remata con versos persas historias de los califas. Si parte de su argumentario es el Corán, muchas de cuyas aleyas reproduce para advertir —en el sentido “amonestatorio” que el vocablo “tanbih” tiene en árabe y persa—, ello no obvia que eche mano de las fuentes persas más genuinas para hacer lo propio, como el *Šāhnāma* de Ferdowsi y las antiguas obras persas preislámicas, en persa originalmente o reversionadas en árabe por Ebn Moqaffa’, al-Ta‘ālebi, etc. En resumen, ‘Awfi es compilador de un saber libresco y oral que reúne mayoritariamente de dos culturas diferentes y que canaliza en un único caudal de información imprimiendo a éste un carácter islámico patente en toda la obra.

Por otro lado, *Javāme‘* se sitúa en una época en el que aparecen en el mundo persa grandes prosistas cuyas obras vieron la luz en la misma centuria, verbigracia, el sufí ‘Aṭṭār de Nishapur, que escribió su *Tadhkarat al-‘oliyā* mientras ‘Awfi era joven; Šams al-Qayṭ, con su *al-Mo‘jam fi ma‘āir as‘ār al-‘ajam*, un prontuario sobre métrica árabe y persa escrito entre los años 614/1217-8 y 630/1232-3; un desconocido Farāmarz b.

²³² L. I, cap. XXIII, 206. “Sutiles relatos de poetas y de los poemas que dijeron en su momento oportuno”. Lo cual argumenta con un verso jocoso que reza: Prohibió Dios el vino a los árabes / pues por sus secos sesos perdieron la educación con el vino // tendrían los persas que quejarse a los árabes pues / por culpa de sus secos sesos tienen ahora los labios secos.

Ḳodādād, que redactó *Samak ‘Ayyār* a finales del siglo XII, uno de los textos en prosa más largos de dicho siglo; Sa‘d-al-Din Varāvini, que entre 1210 y 1225 hace la mejor traducción al persa del *Marzbān Nāma*, un libro de fábulas escrito originalmente en tabarí —una lengua irania extinta— allá por el año 1000; y Daqāyeqi Marvazi, que redacta a principios del siglo XIII su *Bakṭiyār-nāma*, entre muchos otros que no veo necesario nombrar.

IV 1.4 Una de las últimas representantes de la prosa selyúcida

Otro de los puntos por el que esta obra es relevante es porque ‘Awfī puede ser considerado uno de los últimos exponentes de la prosa selyúcida. Para entender la relevancia de esto, debe tenerse en cuenta que desde la aparición en el siglo X de la literatura neopersa, esta lengua aparece salpicada de numerosos arabismos, cuyo número va creciendo con el paso del tiempo, sobre todo, en los textos en prosa, vicio absurdo que convierte en cada vez más ilegibles, incluso para los hablantes de persa, los textos que adolecen de este mal²³³. La concepción de lo literario de los prosistas de la era samaní se circunscribía a la poesía, por lo cual, cuando escribían en prosa no tenían más intención que la de hacerse entender, como puede observarse en prácticamente todos los textos en prosa que se han conservado de aquel siglo, en los que se observa una arabización natural, propia de las lenguas en contacto. Sin embargo, los gaznavíes añadirán un poco más de arabización a los textos, y durante los dos siglos siguientes continuará afluyendo un número de arabismos considerable que, no obstante, se mantendrá dentro de unos márgenes tolerables durante toda la era selyúcida. Pero la destrucción de Persia por las hordas mongolas no sólo producirá una división en su

²³³ Cuando hablo de la arabización del persa no me refiero al proceso natural que se da en todas las lenguas en contacto sino a una moda atípica y alienante que sumió a la prosa en una decadencia de la que solo se comenzó a recuperar a mediados del siglo XIX y que fue sanada durante el XX. Sobre este tema hay mucha literatura. En inglés, cf. A. A. Sādeqī, [s.v. “Arabic Elements in Persian”] y L. P. Elwell-Sutton, [s.v. “Arabic influences in Persian literature”], en *Elr* Edición Online, 2012. En Irán es muy conocido lo escrito por Bahār en *Sabkšenāsi* y Ḳānlari en su *Historia de la lengua persa*. El primero da una lista de ejemplos de vocablos del pahlavi sustituidos por arabismos, de los préstamos introducidos por ser términos propios del islam y/o de la administración del estado y habla de los excesos de los literatos al introducir términos árabes en la lengua persa. Cf. BAHĀR, sin fecha ni lugar de edición, vol. i, 296-314. Ḳānlari, además de tocar brevemente el tema en dicha obra, hace una división en tres periodos de la historia de la lengua persa, y detalla cuáles han sido las influencias de otras lenguas en el persa a lo largo de más de un milenio, siendo, obviamente, el árabe, la lengua protagonista en este sentido. Cf. ḲĀNLARI, 1375/1996-7, vol. i, 307-314 y 356-398. Yo también hablo de este tema en los dos primeros capítulos de mi DEA no publicado, defendido en 2012, que lleva por título *El desarrollo de la prosa persa y la aparición de la novela en Irán durante la era Qayar*. Asimismo dedico un epígrafe a la influencia árabe en el persa en el prólogo a mi *Gramática general del persa moderno*. Cf. RODRÍGUEZ VARGAS, 2011, 53-62.

historia sino también una fisura en los estilos literarios, siendo, el plano más afectado, el de la prosa. No es lugar este para analizar el porqué esto se produjo, y todo lo que se diga al respecto puede no ser más que especulaciones difíciles de demostrar. Quizá se pueda aludir a la *tabula rasa* que hicieron los mongoles, al destruir muchos de los centros del saber de la época (Samarcanda, Bujara, Nishapur, Balj, etc.) y masacrar a la población. Quizá habría que tener en cuenta la huida a otros lugares más seguros de todos los que se lo pudieron permitir —como ‘Awfi—, produciéndose por ende un vacío en el mundo intelectual que, cuando se rellenó, sus autores hubieron olvidado el estilo selyúcida en el que escribían la generación masacrada. O bien quizá se pueda atribuir simplemente al hecho de que ya había una tendencia arabizante, que simplemente se aceleró tras la catástrofe. Yo me inclino más bien hacia esto último.

Sea de ello como fuere, ‘Awfi es uno de los últimos representantes de esa prosa “tolerable” —en términos de arabización— a la que antes aludí, pues, cuando Persia se recupera de aquel cataclismo provocado por las hordas de Gog y Magog —como las llama ‘Awfi en clave de metáfora apocalíptica²³⁴—, un barroquismo delirante sustituye la frescura —relativamente hablando— de los textos en prosa de antes de los ataques, de tal manera que se puede hablar de un estilo premongólico *versus* posmongólico. Esta aserción es especialmente certera en la historiografía, mucha de la cual deja a partir de entonces de servir a la historia o al entretenimiento de los reyes —porque no la entienden— pues se convierten en campos de batalla en los que los eruditos cortesanos lidiaban y competían para ver cuál de ellos era capaz de redactar el texto más abstruso. Así, el *Javāme‘* —junto, en mayor o menor medida, a las obras en persa antes citadas que se redactaron en el siglo XIII— se contrapone radicalmente a la de ‘Abdollāh Faḡlollāh de Shiraz, más conocido como Vaṣṣāf al-Ḥaḡrat (m. 698/1298-9), que escribió el *Tāriḡ-e Vaṣṣāf*, libro en el que podemos leer pasajes enteros en árabe. El mismo autor dice en su prólogo no haber escrito la obra con el fin de instruir en la historia sino para mostrar sus conocimientos de árabe, y se cuenta que cuando se la leyó en voz alta al sultán Aljāitu Ḳodā Banda, al que se la dedicó, éste fue incapaz de entenderla²³⁵.

Resumiendo, *Javāme‘* es una de las representantes del fin de un periodo áureo, y, el *Tāriḡ-e Vaṣṣāf*, el comienzo de uno de decadencia que se extenderá hasta mediados del siglo XIX.

²³⁴ L. I, cap. V, 169. “Historias de los califas y de sus gestas”.

²³⁵ Según Browne. Cf. BROWNE, 1928, iii, 68.

IV 1.5 Por sus fuentes

Para la redacción del *Javāme* ‘Awfi se basó en un amplio repertorio de fuentes de las que solo cita 93 y de las cuales se han identificado unas 35, son rastreables 43, y 15 están perdidas o son irreconocibles²³⁶. En efecto, lamentablemente ‘Awfi obvia nombrar en la mayor parte de sus relatos la fuente de la que bebe, y es por eso que el trabajo realizado por Nizāmu’d-Dín en 1929 al haber identificado en sus cotejos muchas de ellas, se hace doblemente valioso²³⁷. ‘Awfi se conforma en mencionar sus fuentes solo de vez en cuando, de tal guisa que si solo cita el título de 93, los nombres de autores se reduce a la mitad²³⁸, ya que no parecía le diera mucha importancia a este asunto. No podemos saber si muchos de los relatos en los que no citaba sus fuentes podría deberse a que estaba contando un relato que quizá hubiese leído anteriormente, en su juventud, en las bibliotecas de Transoxiana, y no podía recordarla. O que de algún modo era quizá consciente de que no estaba escribiendo una obra historiográfica, sino un libro de entretenimiento, mayormente dirigido a reyes y cortesanos, con el fin de moralizar con el señuelo de la amenidad.

Como ha quedado visto, muchas fuentes utilizadas por ‘Awfi se han perdido, por lo que el valor de esta obra cabe medirlo en este sentido por los datos que podemos recuperar de un pasado clásico roto por la devastación de Persia primero y la caída de Bagdad después. Otras muchas fuentes (árabes o persas) en las que se basó el autor se conservan hoy día, por lo que el cotejo entre lo referido por ‘Awfi con el original es de un gran valor para determinar la fidelidad del autor a sus fuentes.

En la descripción de las fuentes utilizadas e identificadas —perdidas o conservadas—, Nizāmu’d-Dín evidencia cómo ‘Awfi se había valido de ellas en virtud de los temas a tratar. Así, en líneas generales, al tratar la historia de los reyes de la Persia antigua, ‘Awfi bebe del *Šāhnāma* de Ferdowsi, del *Ġorar aḵbār moluk al-Fors va siyarihim* de Ta‘ālebi, del *Tāriḳ-e moluk-e-‘ajam* (¿una reescritura del *Ḳodāināma* de Ebn Moqaffa’?) y de la monumental obra de Ṭabari, en la cual se basa también para los relatos de los califas, al menos hasta principios del siglo X (muerte de Ṭabari). Para los relatos de las primeras dinastías musulmanas de Persia, es decir, Ṭāheríes, Šaffāríes y

²³⁶ NIZĀMU’D-DÍN, 1929, 35.

²³⁷ Sobre las fuentes, cf. NIZĀMU’D-DÍN, cap. III, donde trata el tema con profusión y al detalle. En este estudio no indago en las fuentes ni señalo las que son conocidas o desconocidas, pues esto es ya algo que hizo Nizāmu’d-Dín de manera amplia.

²³⁸ Unos 45. NIZĀMU’D-DÍN, 1929, 35.

Sāmānīs, se basa en el *Tāriḳ-e valāt-e Korasān* de Sallāmi (perdida). Para los gaznavīs, en el *Tāriḳ-e Beyhaqi* Abu-l-Faẓl Beyhaqi, *Tāriḳ-e Yamini* de ‘Otbi y *Ḳalq al-ensān* (perdida) de Bayān-al-Ḥaqq de Nishapur. Para los buyīs, en el *Tāriḳ-e tāji* o *Tāriḳ-e Diyālema* (perdidas). Para los Ilak Ḳānīs de Transoxiana, en el *Tāriḳ-e Torkestān* (perdida) de Majd-al-Din b. ‘Adnān al-Sorḳḳati. Para los asuntos de la administración y la política, sus fuentes han sido mayormente el *Siyāsatnāma* de Neẓām-al-Molk, el *Qābusnāma* de ‘Onsor-al-Ma‘āli b. Vošmgir, y el *Ağrāz al-siyāsat fi a‘rāz al-riyāsa* de Ẓahiri de Samarcanda. Para los sucesos de los albores del islam, la vida de Mahoma, sus Compañeros y los santos y ascetas, se basó sobre todo en la biografía del Profeta escrita por Moḥammad b. Eshāq²³⁹, *Asrār al-Towḥid* de Moḥammad b. Monavvar²⁴⁰ y *Resāla-ye-Qoṣeyria* de Abu-l-Qāsem Qoṣeyri, entre otras. Para lo relacionado con las herejías y los heresiarcas, tomó fundamentalmente del *Ātār al-bāqiya* de Biruni. Una parte del tema de los poetas lo tomó del *Yatimat al-dahr* de Ṭa‘ālebi. Una parte de los temas relacionados con las mujeres lo tomó de varias obras, como el *Calila y Dimna* en su versión persa de Naṣrollāh Monši, el *Baḳtiyār-nāma* de Daqāyeqi Marvazi, y el *Sandbādnāma* de Ẓahiri de Samarcanda.

No veo necesario extenderme más en esto, por cuanto Nizāmu’d-Dīn, además dedicar el capítulo III de su trabajo a las fuentes, da una lista de solo las conservadas²⁴¹ dentro de este mismo capítulo y ofrece también al final un listado de todas las fuentes perdidas y conservadas²⁴².

IV 1.6 Como obra historiográfica

Si bien es cierto que de los cien capítulos ‘Awfi solo dedica dos a la historia (IV y V del Libro I), un elemento de fondo dominante en todo el *Javāme‘* es el historiográfico, lo cual no sólo se ve al leer la obra sino que se hace más patente al detenerse en las fuentes en las que se basó el autor. Es por eso que el *Javāme‘* ha sido catalogado también dentro de las obras de historiografía, debido a los valiosos datos históricos que aporta²⁴³.

Pero ‘Awfi no pretende ser un historiador, y menos ser riguroso al tratar la historia. Él,

²³⁹ Véase ISHĀQ en Bibliografía.

²⁴⁰ *Los arcanos de la Unicidad de Dios en las estancias espirituales del sheij Abū Sa‘īd*, obra recientemente traducida parcialmente por mí. Véase MONAVVAR en Bibliografía.

²⁴¹ NIZĀMU’D-DÍN, 1929, 35-36. Nizāmu’d-Dīn da este listado en alfabeto latino.

²⁴² NIZĀMU’D-DÍN, 1929, 273-276. Nizāmu’d-Dīn da el listado en alfabeto persa.

²⁴³ Cf. FARŠIDVARD, 1363/1984-5, 86. Aún así, este autor reconoce que los Libros II y III deben ser catalogados en la literatura sapiencial.

en tanto que cortesano redacta una obra que sirve más de entretenimiento de salón y de escaparate de curiosidades a fin de deleitar a su selecto y reducido público. Aquí la historia —en tanto que acontecimiento histórico o crónica— es ignorada, no tomada en cuenta, y solo es utilizada como soporte de la narración de una anécdota, una semblanza, una leyenda, una gracia e incluso alguna que otra de las historias (en plural) y leyendas urbanas que estaban en boca de las gentes de la época, o bien para encomiar una virtud o censurar aquello que él tenía por vicio. En este sentido, *Javāme‘* es descrita por Briggs como “una colección de narraciones históricas y anécdotas que ilustran las virtudes, vicios y calamidades del ser humano, pero más útil para recordar las opiniones vigentes de sus coetáneos que como fuente auténtica”²⁴⁴. Esto es evidente con solo ver su estructura, dividida en relatos encabezados por un exordio, es decir, no dividida en capítulos de temática histórica que desarrollen una historia desde el principio hasta el final, con la sola excepción de los capítulos IV y V, los cuales, en todo caso, mantienen la misma estructura del *sketch*. También es patente por el hecho de que nunca diga fechas, ni siquiera aproximadas, y a lo sumo orienta al lector en cuanto al tiempo diciendo que lo narrado ocurrió en época de tal o cual califa o sultán. En definitiva, ‘Awfi cuenta lo que viene al caso en virtud de la temática del capítulo en cuestión. Con todo, en su obra sobre las fuentes en persa y árabe sobre la historia de la India, Elliot define el *Javāme‘* como una “novela de la historia” (Romance of History) y compara la relación que tiene el *Javāme‘* con la historia de Asia Central y la India con la que tiene para la historia de Roma el *Factorum et dictorum memorabilium* de Valerio Máximo.²⁴⁵ Aparte de los susodichos capítulos IV y V del Libro I, que son de historiografía en el sentido más estricto de la palabra, en el resto de la obra nos encontramos con una multitud de datos históricos, cuanto menos curiosos, muchos de los cuales podrían resolver algunas de las incógnitas no resueltas por los historiadores. También vemos otras versiones de hechos conocidos —que conocía de primera mano el mismo ‘Awfi o que cuenta éste citando a otros autores—, que nos da una visión de los hechos desde otro ángulo. Entre los hechos históricos y/o historias legendarias que refiere, valgan de ejemplo las siguientes: un rey indio predice en un sueño la llegada de Alejandro Magno con 150 años de antelación;²⁴⁶ relato sobre Alejandro Magno en el que explica porqué le

²⁴⁴ Cit. en ELLIOT, 1869, 156.

²⁴⁵ ELLIOT, 1869, 155.

²⁴⁶ L. I, cap. XXI, 252. “Sobre las sutiles palabras de los intérpretes de sueños y sobre sueños extraños”.

pusieron al conquistador ese nombre;²⁴⁷ sobre cómo las tropas de Alejandro destruyeron el *Avesta*²⁴⁸ que estaba escrito sobre 12.000 pieles de vaca;²⁴⁹ sobre el nacimiento de Anuširavān;²⁵⁰ de cómo se conocieron Bozorgmehr y Anuširavān²⁵¹ y cómo aquel entró en la corte de éste;²⁵² un relato sobre Mahoma de niño, en la Caaba;²⁵³ Salmān el Persa cuenta su historia en primera persona;²⁵⁴ una versión de la historia de Ġadir-e Kōm, que aún divide a chiíes y suníes;²⁵⁵ relato sobre la batalla de Badr;²⁵⁶ sobre la primera invitación que se le hizo al *basileus* a abrazar el islam;²⁵⁷ relato del primer emisario de Mahoma a la corte del rey sasánida;²⁵⁸ sobre cómo los persas quisieron engañar a ‘Omar antes de que éste atacara Persia;²⁵⁹ sobre los tesoros que los árabes se llevaron al conquistar al-Madā’en²⁶⁰ y de cómo un *hirbod* (clérigo de alto rango en el zoroastrismo) le entregó a ‘Omar las arcas con los tesoros de los reyes persas para poder salvar su vida;²⁶¹ sobre cómo el emblema nacional de Persia —el estandarte de Kāva— fue llevado como botín por los árabes y vendido en retales en los zocos de Medina;²⁶² sobre la muerte por envenenamiento de Abu Bakr;²⁶³ relato del porqué a al-Marvān II le pusieron de mote el Burro (al-Ḥemār);²⁶⁴ la historia de cómo uno llegó a ser ministro del califa y cumplió la promesa de ayudar a otros dos de sus amigos de su infancia;²⁶⁵ un relato según el cual el primer sultán de la dinastía egipcia de los Ṭuluníes era un cuidador de perros que puso Hārūn-al-Rašid en el poder para humillar la pompa

²⁴⁷ L. I, cap. IV, 213. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

²⁴⁸ L. I, cap. IV, 220. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

²⁴⁹ L. I, cap. IV, 154. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

²⁵⁰ L. I, cap. IV, 316. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

²⁵¹ L. I, cap. XXV, 357-358. “Sutiles episodios y palabras de astutos y sagaces”.

²⁵² L. I, cap. XXI, 253-255. “Sobre las sutiles palabras de los intérpretes de sueños y sobre sueños extraños”.

²⁵³ L. I, cap. XII, 10-12. “Sobre el provecho que los reyes del mundo sacaron de juicios acertados”.

²⁵⁴ L. I, cap. II, 190-193. “Sobre los milagros de los profetas, *sobre ellos sea la paz*”.

²⁵⁵ L. I, cap. V, 57-58. “Historias de los califas y de sus gestas”.

²⁵⁶ L. I, cap. XII, 62. “Sobre el provecho que los reyes del mundo sacaron de juicios acertados”.

²⁵⁷ L. I, cap. III, 251-253. “Sobre los milagros de los santos, *que Dios santifique sus espíritus*”.

²⁵⁸ L. I, cap. V, 40. “Historias de los califas y de sus gestas”.

²⁵⁹ L. I, cap. XII, 76-78. “Sobre el provecho que los reyes del mundo sacaron de juicios acertados”.

²⁶⁰ L. I, cap. V, 48-49. “Historias de los califas y de sus gestas”.

²⁶¹ L. I, cap. XIII, 179. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”. ‘Awfi cuenta esto al comparar este hecho con uno similar que ocurrió en una batalla entre tártaros y persas.

²⁶² L. I, cap. XIII, 131. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”.

²⁶³ L. I, cap. V, 29. “Historias de los califas y de sus gestas”.

²⁶⁴ L. I, cap. XXI, 278-280. “Sobre las sutiles palabras de los intérpretes de sueños y sobre sueños extraños”.

²⁶⁵ L. II, cap. XIX, 516-519. “Sobre la virtud de la lealtad”. Vemos aquí una versión mucho más antigua que la conocida en Irán como “Los tres amigos del colegio”, a saber, Neẓām-al-Molk, ‘Omar Kayyām y Ḥasan-al-Šabbāḥ.

faraónica²⁶⁶; dos relatos sobre la razón por la que llamaban *Du-l-Yaminin* (el Ambidiestro) a *Ṭāher*;²⁶⁷ relato sobre un pacto escrito de no agresión mutua entre *Moḥammad-al-Amin* y *al-Ma'mun*, que colgaron en la Caaba, pero que, como es sabido, incumplieron;²⁶⁸ explicación del porqué *al-Ma'mun* terminó matando a *Ṭāher Du-l-Yaminin*, a pesar de que fue quien lo subió al trono califal;²⁶⁹ la causa que llevó a *al-Ma'mun* a nombrar como heredero al califato al *Imam Rezā* y cómo éste es quitado de en medio luego, sobre lo cual los historiadores siguen hoy día sin ponerse de acuerdo;²⁷⁰ relato de cómo comenzó la caída de los *Barmakíes*²⁷¹, siendo una de las causas que enumera la conocida historia del casamiento por conveniencia de 'Abbāsa, hermana del califa, con el ministro *barmakí*;²⁷² y una gran cantidad de relatos que dedica a ensalzar la figura de *Ya'qub b. Leyt*, el primero de la dinastía persa de los *Ṣaffāries*.²⁷³

Sobre los heresiarcas, a los que dedica el capítulo VIII del Libro III, 'Awfi ofrece datos curiosos de *Bābak Ḳorrami*²⁷⁴ del que 'Awfi asegura aún quedaban seguidores en el Jorasán del siglo XII;²⁷⁵ sobre *al-Moqanna'*;²⁷⁶ sobre *Mosaylama al-Kaddāb*;²⁷⁷ sobre *Beh Āfarid*;²⁷⁸ sobre un tal “hijo de *Abu-l-Ḥasan Anbāri*, que se proclamó profeta”²⁷⁹, etc. (Véase II 2.1.2.2 Hacia las confesiones no islámicas, y epígrafes ss.)

Otras menciones y comentarios en la obra que pueden ser de interés para los historiadores: posible mención de los gitanos, a los que llama “luli” y cuya llegada a Persia dice que fue en los tiempos de *Bahrām V*;²⁸⁰ mención de *Abjasia*²⁸¹ y sus

²⁶⁶ Véase en IV 3.1.6 El escurridizo concepto de “hemmat”, último párrafo.

²⁶⁷ L. II, cap. XII, 328. “Sobre la virtud de la valentía” (véase en VI 6.3 Sobre la virtud de la valentía) y L. I, cap. XIV, 292. “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus procederres”.

²⁶⁸ L. I, cap. V, 122. “Historias de los califas y de sus gestas”.

²⁶⁹ L. III, cap. XVIII, 531-536. “Sobre la reprobación de la ingratitud y sobre aquellos que por ello sufrieron el castigo”.

²⁷⁰ L. II, cap. XXI, 545-548. “Sobre la confidencialidad y sus ventajas”, L. I, cap. V, 136-137. “Historias de los califas y de sus gestas” y L. II, cap. XVIII, 482-485. “Sobre la virtud del silencio y el habla” (véase Rel. 5 en VIII b. 5. Relatos sobre el silencio y el habla).

²⁷¹ L. I, cap. V, 123. “Historias de los califas y de sus gestas”.

²⁷² L. I, cap. V, 124. “Historias de los califas y de sus gestas”.

²⁷³ L. I, cap. XIII, 195. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”.

²⁷⁴ L. I, cap. V, 139-140. “Historias de los califas y de sus gestas”.

²⁷⁵ L. I, cap. V, 166. “Historias de los califas y de sus gestas”.

²⁷⁶ L. I, cap. V, 117-118. “Historias de los califas y de sus gestas”. y L. I, cap. XIV, 262. “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus procederres”. L. I, cap. V, 117-118. “Historias de los califas y de sus gestas”. L. III, cap. VIII, 229-231. “Mención de los que falsariamente dijeron ser profetas”.

²⁷⁷ L. I, cap. XII, 67-69. “Sobre el provecho que los reyes del mundo sacaron de juicios acertados”.

²⁷⁸ L. III, cap. VIII, 226-228. “Mención de los que falsariamente dijeron ser profetas”.

²⁷⁹ L. III, cap. VIII, 232-237. “Mención de los que falsariamente dijeron ser profetas”.

²⁸⁰ L. I, cap. IV, 301. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

murallas²⁸²; mención de los tayikos;²⁸³ mención a la corona de los reyes sasánidas, que era tan pesada que se tenía que colgar en el techo, pues no la podían portar directamente sobre sus cabezas;²⁸⁴ mención sobre la opinión que unos y otros tienen sobre Alejandro Magno;²⁸⁵ dos menciones al derecho de pernada;²⁸⁶ dos menciones de al-Ándalus;²⁸⁷ un verso en persa pensado para memorizar los nombres de los 9 reyes que tuvo la dinastía sāmānī;²⁸⁸ otro verso similar para memorizar los nombres de los 14 califas omeyas;²⁸⁹ sobre cómo el historiador al-Ṭabari hizo una predicción que se cumplió la misma noche que la hizo;²⁹⁰ y mención de la creencia de los árabes de que no se debía comer la carne de los avestruces porque decían que sobre ellos se montan las hadas, y si se mata uno, la hada que lo monta se queda sin animal sobre el que desplazarse²⁹¹.

Todo esto no es más que un ejemplo de la ingente cantidad de información que da el *Javāme‘* y del trabajo, no ya que queda por hacer, sino que apenas ha sido comenzado.²⁹²

IV 1.7 Como obra literaria

‘Awfi no dedica en el *Javāme‘* casi nada a la literatura en sí, a excepción de un capítulo, concretamente a los poetas, con 19 relatos, titulado “Sutiles relatos de poetas y de los poemas que dijeron en su momento oportuno”. Es de suponer que el motivo por el que ‘Awfi no dedicó más capítulos a la literatura sería porque ya unos años antes había dedicado una obra entera a este tema, el mencionado *Lobāb al-albāb*, del que precisamente toma algunos de sus relatos. De hecho, la mayor parte de estos relatos los dedica a poetas árabes²⁹³, ya que los persas habían sido sobradamente tratados en la

²⁸¹ L. I, cap. XVIII, 164 y 165. “Sobre extraños relatos de secretarios y una mención sobre sus capacidades y conocimientos”.

²⁸² L. I, cap. IV, 78. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

²⁸³ L. I, cap. XVIII, 161. “Sobre extraños relatos de secretarios y una mención sobre sus capacidades y conocimientos”.

²⁸⁴ L. I, cap. IV, 353. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

²⁸⁵ L. I, cap. IV, 221. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

²⁸⁶ L. I, cap. XIII, 187. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”. y L. I, cap. II, 204. “Sobre los milagros de los profetas, *sobre ellos sea la paz*”.

²⁸⁷ L. I, cap. V, 118. “Historias de los califas y de sus gestas”. y L. I, cap. V, 84. “Historias de los califas y de sus gestas”. En esta última no deja de ser curioso que ‘Awfi llame “šahr” (ciudad) a al-Ándalus.

²⁸⁸ L. I, cap. V, 162. “Historias de los califas y de sus gestas”.

²⁸⁹ L. I, cap. V, 71. “Historias de los califas y de sus gestas”.

²⁹⁰ L. I, cap. V, 155. “Historias de los califas y de sus gestas”.

²⁹¹ L. I, cap. V, 32. “Historias de los califas y de sus gestas”.

²⁹² En este estudio no analizo los datos ni los acontecimientos históricos, ni menciono el interés que puedan tener, a excepción, claro está, de los que hago en la teoría por exigencias del guión.

²⁹³ Cuando hablo de “poetas árabes” me refiero también a los persas que componían en árabe.

citada obra.

IV 1.7.1 Su plano poético

La importancia de *Javāme* ‘ como obra literaria habría que dividirla en dos apartados: el primero, el valor que como tal tiene *per se*, es decir, su valor como obra literaria de por sí, siendo, en opinión de quien esto suscribe, el más relevante en este caso el elemento sapiencial, y, más concretamente, el de los espejos de príncipes, a lo que dedico este estudio.

Sin embargo, en segundo lugar se encuentra —si no con la misma relevancia que el elemento sapiencial— el plano poético. En tanto que poeta, aunque de calidad mediana (véase III 2.2 Su estilo en verso), ‘Awfi nos ofrece la traducción/adaptación al verso persa de muchos poemas en árabe. También nos da a veces solo la traducción al persa de versos que originalmente estaban en árabe, y que quedan aún por identificar, siendo así que reproduce alrededor de 1650²⁹⁴ versos —en persa y árabe— a lo largo de toda la obra, la mayoría de ellos, sin decirnos el autor. Vemos pues cómo este autor da mucha importancia a la *ars poetica* y a los que a ella se dedican, y a ello se refiere en su exordio del capítulo que refiero al principio de este epígrafe, donde dice que los poetas son la mejor inversión que pueden hacer los grandes señores ya que pueden comprar “mención a perpetuidad” con “dinero perecedero”, y argumenta su aserto con dos poemas, uno árabe y el otro persa, que rezan así:

*Si no se hubiera presenciado la generosidad, el oyente
negaría lo que Ḥassān dijo de los Ġassānīs;
y ves cómo el elogio de Rudaki quedó para la eternidad
de todo lo que acapararon los Samanīs*

Muchos fueron los palacios que Maḥmud edificó
Que compitieron con la luna en altura
¿No ves que de ninguno queda ni un ladrillo?
Mas permanece el elogio de ‘Onṣori.²⁹⁵

²⁹⁴ Cifra que da Nizāmu’-d-Dīn. NIZĀMU’D-DĪN, 1929, 25.

²⁹⁵ Verso tomado de *Los cuatro discursos*. NIZĀMĪ-I-‘ARÚDĪ, 1955-7, 46.

En tanto que cortesano, vemos que ‘Awfi tiene muchas veces una visión práctica de la poesía, que convierte en un arte para acercarse más a sus valedores, como se deja ver en una gran parte de los colofones de los capítulos, que son panegíricos y palabras aduladoras a sus mecenas de Delhi. Por tanto, ‘Awfi concibe la poesía como un modo de exaltar al soberano con el propósito de medrar. En muchos relatos deja entrever este uso de la poesía como medio para subir de escalafón, pedir gracia, ganar dinero, acercarse al poderoso —ya sea dedicándole panegíricos o satirizando a sus enemigos—, en definitiva, como instrumento para escalar en los círculos cortesanos, y así lo dice sin ambages en uno de sus colofones:

[...] y es esto una advertencia para los maestros de la dicción, que para acercarse a las cortes de los reyes y sultanes debe ser, o dedicando panegíricos a sus amigos, o satirizando a sus enemigos, como han dicho:

En tu umbral, dos son mis cometidos
¡Oh tú, que el firmamento te teme!
Elogiar a tus amigos
Reprender a tus enemigos.²⁹⁶

Es más, ‘Awfi parece pensar que la única razón por la que un poeta debe lisonjear en verso a un poderoso es por ambición, como lo deja ver en un relato en el que un poeta dedica un poema a un gobernador del Jorasán (no dice el nombre de ninguno de los dos), poema que le es entregado a éste por uno de sus privados, quien le asegura que quien la compuso no esperaba nada con aquello. A esto, el gobernador preguntó mientras arrojaba al suelo el papel donde estaba escrito, que si aquel poeta se creía que él (el gobernador) lo consideraba como un hombre sin ambiciones, y añadió que si él escuchaba todas aquellas “mentiras” (véase siguiente párrafo) lo hacía porque también él “ambicionaba”, así pues, ya que aquel poeta carecía de ambición, no iba a leer aquel su poema.²⁹⁷

‘Awfi opina que la poesía es el arte más excelso, mediante el cual se puede convertir algo réprobo en algo digno de encomio. En el capítulo que dedica a denigrar la mentira y a ensalzar la virtud de la sinceridad, nos ofrece un relato protagonizado por el visir

²⁹⁶ L. I, cap. XXIII, 308. “Sutiles relatos de poetas y de los poemas que dijeron en su momento oportuno”.

²⁹⁷ L. III, cap. IV, 84-85. “Sobre la desaprobación de la avaricia. Rechazo de los avarientos”.

buyí Šāḥeb b. ‘Abbād, quien debate con sus cortesanos sobre la poesía. Unos la elogian por considerarla un “conocimiento deseable” y una “digna virtud” mientras que otros niegan que sirva de algo además que censuran que a los poetas se les dé rango y posición. El debate termina con la poesía como vencedora, cuando Abu Moḥammad Kāzen, sentencia que “la poesía es lo mejor de todas las cosas porque tapa la mentira de tal manera que han dicho que *el mejor poema es el que más mentiras contiene*”.²⁹⁸

IV 1.8 Como fuente para historiar la literatura árabe y persa

Javāme‘ es una valiosa fuente de datos, reales o no, para historiar la literatura árabe y persa. Puede verse cómo ‘Awfī cita como fuente —o bien cuenta de ellos algún relato— a numerosos autores árabes, como al-Jāḥeẓ, al-Ša‘bi, al-Tanūḳi, al-Aṣma‘i, etc. así como a poetas árabes y persas algunos de los cuales no se han podido identificar. Los siguientes epígrafes son un mero ejemplo de la gran cantidad de información que se puede sacar de esta obra en estudios posteriores.

IV 1.8.1 Anécdotas y menciones de poetas árabes y persas

‘Awfī cita a muchos poetas, más o menos conocidos, a cuento de algún relato, siendo lo más habitual que reproduzca alguno de sus versos como colofón o en medio de la narración, a modo de digresión. Entre los poetas persas que así cita destaco a ‘Alī Šaṭranjī²⁹⁹, Sanāi de Gaznī³⁰⁰, Mo‘ezzi³⁰¹ y Kāqānī³⁰², Suzanī³⁰³, ‘Onṣori³⁰⁴, etc. Entre los árabes, cuyos versos a veces llega a traducir o adaptar al persa, en verso, destacar a al-Motanabbī³⁰⁵ y al-Buḥturi³⁰⁶. No obstante, debe tenerse en cuenta que queda por

²⁹⁸ L. III, cap. VII, 166. “Sobre la desaprobación de la mendacidad y las ventajas de la sinceridad”. El debate es muy similar a uno que aparece en el cap. I de *Lobāb*, en el que también se encuentra Šāḥeb b. ‘Abbād y Abu Moḥammad Kāzen, quien dice la frase final que gana el debate. ‘AWFĪ, 1957, 11-12. Cf. También al-ṬA‘ĀLEBĪ, 1983, iii, 379-394. Un trasunto de este debate puede leerse versificado por ‘Aṭṭār en su *Moṣibatnāma*. ‘AṬṬĀR 1364/1985-6, 46-47.

²⁹⁹ L. I, cap. XIX, 194. “Sutiles relatos de cortesanos y de lo bueno de su compañía”.

³⁰⁰ L. I, cap. XV, 79. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”. , L. II, cap. IV, 92. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

³⁰¹ L. I, cap. V, 165. “Historias de los califas y de sus gestas”.

³⁰² L. I, cap. IV, 355. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”. , L. I, cap. XV, 70. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas” y L. III, cap. IV, 78-79. “Sobre la desaprobación de la avaricia. Rechazo de los avarientos”.

³⁰³ L. I, cap. V, 117-118. “Historias de los califas y de sus gestas”.

³⁰⁴ L. I, cap. XV, 10-11. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

³⁰⁵ L. III, cap. XXIII, 664. “Mención de mujeres ascetas y de buen proceder”.

³⁰⁶ L. I, cap. XXII, 295 y 296. “Sutiles relatos de astrólogos y sus predicciones acertadas y erradas” y L.

saber la autoría de la mayoría de los 1650 versos que reproduce, y que hay autores que no cita de nombre, pero sí reproduce alguno o algunos de sus versos, como es el caso los célebres ‘Omar Ḳayyām³⁰⁷ y Nāṣer Ḳosrow³⁰⁸.

Doy a continuación una relación de varios de los poetas árabes y persas, conocidos y desconocidos, de los que cuenta alguna anécdota. De los desconocidos he rastreado lo que ‘Awfī dice de ellos, o el poema que reproduce, y he podido identificar o medio identificar a algunos, lo cual he hecho como ejemplo de lo que depara esta obra a los investigadores cuando su texto esté publicado de forma íntegra.

IV 1.8.1.1 Poetas árabes desconocidos o de dudosa identificación

1. Un poeta, del que no cita ni el nombre, del que cuenta fue ante el emir Abu-l-Faḏl [Aḥmad b. ‘Alī] Mikālī para dedicarle un poema, con el fin de ser retribuido. El emir no le presta ni siquiera atención, y el poeta, enfadado, le dedica una sátira obscena, la cual es leída por el emir, que le retribuye con quinientos dinares y le pide que la termine. El poeta la termina de forma que convierte el verso obsceno en un panegírico. Cuando el emir le pregunta cómo la habría terminado si no le hubiera dado nada, el poeta le ofrece otro verso que encaja con el primero, es decir, que termina en obscenidad. ‘Awfī solo ofrece los versos en árabe, y seguramente, por recato, no los traduce al persa. Aunque es muy difícil identificar a este poeta pues este tipo de versos no solían transcender, bien podría tratarse de Abu Bakr Ḳṽārazmī, del que se cuenta un relato (véase Rel. 6 en VIII b. 3. Relatos sobre la gratitud y la ingratitud), o Abu Maṣṣur al-Ṭa‘ālebi, ambos, poetas persas que componían en árabe y cercanos a dicho emir.³⁰⁹
2. Un poeta, del que tampoco cita el nombre pero del que dice era “de Ḥajjāj”, se queda un tiempo al servicio del gobernador ‘Abdollāh b. Ṭāher, quien no le da nada, y, el poeta, cansado, le dedica una sátira en la que se burla de su tacañería. ‘Abdollāh le da entonces quinientos dinares, por lo que el poeta remata la sátira

I, cap. XXII, 296. “Sutiles relatos de astrólogos y sus predicciones acertadas y erradas”

³⁰⁷ En L. I, cap. IV, 302. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”. y L. III, cap. XXI, 622. “Mención de personas sin creencias ni principios”.

³⁰⁸ L. I, cap. IV, 367. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

³⁰⁹ Para Abu Bakr Ḳṽārazmī cf. E. K. Rowson, *EI2*, [s.v., “al-ṬHA‘ĀLIBI”], x, 426 y Ch. Pellat, [s.v. al-ḲHṾĀRAZMĪ] iv, 1069.

1069. Para Abu Maṣṣur al-Ṭa‘ālebi c.f. E. K. Rowson, *EI2*, [s.v., “al-ṬHA‘ĀLIBI”], x, 426.

de manera que termina en panegírico. ‘Awfī solo ofrece la versión árabe de los versos.³¹⁰ El relato es anacrónico si identificamos a Ḥajjāj como Ḥajjāj b. Yūsuf, quien murió en el año 95/713-4 (‘Abdallāh b. Ṭāher murió en el año 230/844-5). Los primeros versos parecen ser un trasunto de unos de Abu Tammām que recoge Ibn ‘Asāker en su *Historia de la ciudad de Damasco*³¹¹, aunque, como indica el editor en nota a pie de página, los versos no se encuentran en su *Divān*. La biografía de Abu Tammām coincide con el hecho que pudiera dedicarle este poema a ‘Abdallāh b. Ṭāher, pues ambos eran contemporáneos. Sin embargo, tanto el protagonista de la misma anécdota como el autor de los versos que el poeta escribe finalmente en agradecimiento por los 500 dinares parece que fue De‘bāl al-Ḳazā‘i, como cuenta el historiador egipcio Ibn Taġribardi. De‘bāl también fue contemporáneo de ‘Abdallāh b. Ṭāher, al que le dedica ese panegírico.³¹²

3. ‘Awfī pone en boca de un tal ‘Abdallāh Ḥafṣ la historia de un poeta de Egipto llamado ‘Abd-al-Moḥsen, que era tan pobre que no tenía ni para un sudario. Ni Mosaffā³¹³ ni Nizāmu’d-Dīn³¹⁴ identifican al poeta, y, aunque en principio debería ubicarse como contemporáneo del mismo ‘Awfī, pues éste nombra al califa al-Moṣṭanṣer como uno de los protagonistas, a continuación veremos que no es así. Cuenta ‘Awfī que un amigo astrólogo le predice al poeta ‘Abd-al-Moḥsen que se hará muy rico, pero cuando estuviera muerto, pero aún no enterrado, y que toda esa riqueza iría a parar a sus herederos. Así ocurre, pues cuando muere, no hay dinero ni para envolverlo en un sudario, por lo que su cuerpo queda en casa insepulto. ‘Abdallāh Ḥafṣ, quien narra parte de la historia en primera persona y que era amigo del poeta, cuenta que fue a un astrólogo para pedirle ayuda para enterrarlo, y que estando con él llegó un notable, que, enterado del problema, da cuenta de ello al gobernador, quien a través de uno de sus criados le hace llegar mil dinares que habían sido donados por el califa para la exequias del difunto, siendo, lo que sobrara, para sus herederos. Cuando ‘Abdallāh Ḥafṣ preguntó a qué se debía tanta generosidad por parte del califa, le contaron que una de sus bellas esclavas cantoras le había recitado unos versos de

³¹⁰ L. I, cap. XXIII, 318. “Sutiles relatos de poetas y de los poemas que dijeron en su momento oportuno”.

³¹¹ IBN ‘ASĀKER, 1997, 464.

³¹² IBN TAĠRIBARDI, 1930, 199.

³¹³ MOSAFFĀ, 2008, 487.

³¹⁴ NIZĀMU’D-DĪN, 1929, 187.

aquel poeta —que ‘Awfi reproduce, en árabe—, y que al preguntar de quién era, la cantora le responde que de un poeta que había vivido en la indigencia, y al punto el califa dio la orden que se hiciera entrega de aquella cantidad de dinero.³¹⁵ A juzgar por los versos, este poeta pobre no puede ser otro que Abu Moḥammad ‘Abd-al-Moḥsen b. Moḥammad b. Ṭāleb al-Ṣuri, pues Ṭa‘ālebi cita esos mismos versos en su *Yatimat al-dahr*³¹⁶. Por tanto, este poeta —que no era de Egipto sino de Tiro y murió en el año 1028—, no puede ser contemporáneo ni de al-Mostaṣer (1226-1242) ni de al-Montaṣer (861-862), que es el califa que Nizāmu’d-Dīn nombra³¹⁷, sino de al-Qāder (991-1031).

En cuanto a la identidad del narrador (lo que en el *Javāme’* significa el autor), no me ha sido posible averiguarlo. Los dos nombres más parecidos a ‘Abdollāh Ḥafṣ los he encontrado en una fuente persa y otra árabe, pero no coinciden en el tiempo con nuestro poeta. La primera, *Zayn al-aḵbār* o *Historia de Gardizi*, menciona que el rey samaní Nuḥ b. Maṣṣur (976-997) empleó como “emisario de los combatientes de Bujara” a un tal Abu ‘Abdollāh b. Ḥafṣ³¹⁸. Más improbable es que sea el Abu ‘Abdollāh b. Ḥafṣ b. ‘Omar al-Azdi, al que Abu Tammām dedica un panegírico, pues ya tendríamos que retroceder al siglo IX³¹⁹.

4. Un tal Bu Zbād Na‘mi, según el mss. manejado por Mosaffā y Maṣāher, que no lo identifican³²⁰ y ofrecen varias opciones de diferentes mss. a pie de página. La opción que más se acerca es la del mss. MJ (Abu Ziyād Fahimi) y la de Nizāmu’d-Dīn (Abu Ziyād Faqihī)³²¹. Sobre este poeta, cuenta ‘Awfi que le dedica una sátira en verso al califa al-Manṣur debido a su aparente religiosidad y evidente contundencia al castigar. Preguntado por el califa sobre el motivo de esa sátira, el poeta le cuenta una historia que es una versión de una fábula que aparece en *El Conde de Lucanor*³²². Este poeta no puede ser otro que Abu Ziyād al-Foqaymi de Cufa, citado por al-Ṣafadi en su *al-Vāfi bi-l-vafāyāt*³²³, donde reproduce un verso muy similar, que también dedica a al-Manṣur. (Véase Rel. 48 en VIII a. 1. Relatos sobre la justicia y la injusticia).

³¹⁵ L. I, cap. XXII, 300-302. “Sutiles relatos de astrólogos y sus predicciones acertadas y erradas”

³¹⁶ AL-THA‘ĀLIBI, 1983, v, 46, n° 32.

³¹⁷ NIZĀMU’D-DĪN, 1929, 187.

³¹⁸ GARDIZI, 2005, 239.

³¹⁹ ABU TAMMĀM, 1994, I, 291.

³²⁰ MOSAFFĀ y MAṢĀHER, 2007 (b), 722.

³²¹ NIZĀMU’D-DĪN, 1929, 196.

³²² Cf. “De lo que contesçió a un omne que tomava perdizes”, en DON JUAN MANUEL, 2001, 128-130.

³²³ al-ṢAFADI, 2000, iii, 67.

5. Relato de un tal ‘Omar T̤a‘labi, que Mosaffā no identifica³²⁴ y que Nizāmu‘d-Dīn transcribe como ‘Amr ath-Tha‘ālibi³²⁵. Este poeta satiriza a Valid b. ‘Abd-al-Malek y éste ordena sea perseguido.³²⁶ (Véase Rel. 7 en VIII a. 2. Relatos sobre el altruismo y el egoísmo). ‘Awfi introduce en el relato este verso:

El del pan y la sal es un derecho de la religión
Toda promesa del juicioso es esta

que, al estar en persa y no estar claro si pertenece al poeta, no he podido averiguar su identidad. Sin embargo, en su *Tasliyat al-aḳavān*, Joveyni dice algo similar, que el “el pan y la sal es un derecho de la religión”³²⁷ y esto mismo, pero formando parte de otro poema y además mucho más parecido al fragmento del verso de ‘Awfi, aparece en la *Historia de Gilān y Deylamestān* del historiador persa del siglo XV Ṣāḥir-al-Dīn Mar‘āši. El verso, cuyo autor, lamentablemente, no nos revela, reza así:

El echar a perder el derecho del pan y la sal
le rompe la cabeza y el cuello al vil
que el derecho al pan y la sal es un derecho de la religión
y todas las promesas de los juiciosos es esta.³²⁸

6. Un tal Naṣr, que ni Mosaffā³²⁹ ni Nizāmu‘d-Dīn³³⁰ identifican, que en un gesto de sinceridad declama un poema ante el ministro barmakí Faḏl b. Yaḥyā con el que le da a entender que quiere éste repudiar a su mujer. ‘Awfi reproduce el poema, pero en su traducción, libre, al persa. (Véase Rel. 10 en VIII b. 1. Relatos sobre la sinceridad y la mentira).³³¹ En el *Ketāb al-aḡāni* se recoge una anécdota similar, pero en la que el poeta de turno es Abu-l-Naẓir³³², y el

³²⁴ MOSAFFĀ y MAZĀHER, 2007 (b), 739.

³²⁵ NIZĀMU‘D-DĪN, 1929, 202.

³²⁶ L. II, cap. XI, 315-316 “Sobre la virtud de la hospitalidad”.

³²⁷ JOVEYNI, 1982, 91.

³²⁸ MAR‘ĀŠI, 1364/1984-6, 88.

³²⁹ Mosaffā dice simplemente que era “compañero [“nadim”] de Faḏl b. Yaḥyā Barmakī”. Cf. MOSAFFĀ y MAZĀHER 2007 (c), 781.

³³⁰ NIZĀMU‘D-DĪN, 1929, 219.

³³¹ L. III, cap. VII, 183-184. “Sobre la desaprobación de la mendacidad y las ventajas de la sinceridad”.

³³² Para este poeta, cf. Fuat Sezgin, ii, 523, s.v. “Abu-l-Naẓir”.

ministro no es Fażl b. Yaḥyā sino Fażl b. Rabi‘.³³³ Por lo tanto, Naşr puede ser una mala lectura del nombre, más bien por parte de ‘Awfi, que es posterior en 200 años al autor del *Ketāb al-ağāni*, y, en cuanto a la confusión entre Fażl b. Yaḥyā y Fażl b. Rabi‘ no es de extrañar pues ambos fueron visires del califa Hārūn-al-Rašid.

IV 1.8.1.2 Poetas árabes conocidos de los que cuenta alguna anécdota

1. Marvān b. Abi Ḥafṣa [Abu-l-Samat ó Abu-l-Ḥandām], panegirista de Ma‘n Zāida, del que ‘Awfi cuenta dos relatos. En el primero, Marvān marcha tras la muerte de su mecenas a la corte califal de al-Mahdi para dedicarle versos laudatorios con los que espera retribución. El califa le pregunta quién es, y el poeta le responde en verso árabe, que ‘Awfi reproduce. Marvān no logra convencer al califa, quien le manda de regreso. Transcurrido un año lo vuelve a intentar con una casida, de la que ‘Awfi nos ofrece tres versos y que gustó mucho al califa al punto que le pregunta cuántos versos tiene la casida, y al responderle que cien, al-Mahdi ordena se le haga entrega a Marvān de cien mil dinares. ‘Awfi dice que fueron los primeros cien mil dinares que los Abasíes entregaron como retribución a un poeta, y termina explicando cómo Marvān llegó a estar al servicio de Hārūn-al-Rašid utilizando los mismos versos y cómo con ellos incluso logró una paga vitalicia.³³⁴ En el segundo relato, Marvān compone un verso que disgusta a Hārūn-al-Rašid, que ordena lo azoten, pero, en medio del castigo, el poeta pide que el verdugo pare, el califa consiente, y aprovecha para componer otro verso para elogiar al califa, quien lo perdona y lo retribuye con dinero.³³⁵
2. Ḥosayn b. Żaḥḥāk, poeta de los califas Moḥammad-al-Amin y al-Mo’taşem. De este poeta ‘Awfi cuenta dos relatos. En uno, el poeta cuenta en primera persona cómo se ganó el favor del califa al-Mo’taşem con un panegírico (‘Awfi lo reproduce en árabe y traduce al verso persa) y una sátira contra al-Ma’mun (‘Awfi solo da la versión árabe). En el otro, narrado por Eşḥāq-al-Mawṣeli como testigo de los hechos, cuenta cómo Ḥosayn b. Żaḥḥāk estaba en prisión por una

³³³ al-ISBAHĀNĪ, 1970, 103.

³³⁴ L. I, cap. XXIII, 306-307. “Sutiles relatos de poetas y de los poemas que dijeron en su momento oportuno”.

³³⁵ L. II, cap. VI, 188-190. “Sobre la virtud de la educación y sobre aquellos que la mantuvieron”.

sátira, y cómo el chambelán del califa al-Ma'mun intercede por su perdón recitando un poema en el que alguien pedía perdón. Al-Ma'mun, al preguntar sobre la autoría de aquel verso y escuchar de quién era, recuerda encolerizado la sátira y le reprocha que ahora quiera en aquel brete dedicarle un panegírico. El chambelán intercede por el poeta, le recuerda al califa su capacidad de perdón e indulgencia, y éste ordena llamar al poeta, quien obtiene su perdón.³³⁶ En este último relato 'Awfī solo da la versión árabe de los poemas, pero Dehestāni sí que los traduce al persa.³³⁷ (Véase Rel. 74 en VIII a. 1. Relatos sobre la justicia y la injusticia).

3. Abu-l-'Atāhiya, que decide dejar de componer poemas, por lo que es castigado por el califa al-Mahdi encerrándolo en una terrible mazmorra, en la que se encuentra al hijo de 'Isā Musā b. Zayd, que le recita un poema que memoriza Abu-l-'Atāhiya y que más tarde le sirve para conseguir su liberación, al recitarlo ante el califa. 'Awfī da la versión árabe y la traducción al verso persa de dicho poema, y añade un verso más de Abu-l-'Atāhiya (solo versión persa) del que dice se encuentra en el diván de éste.³³⁸
4. Ebrāhim b. al-Modber, que cuenta en primera persona cómo consigue ser liberado de prisión gracias a un verso de amor que compone y que un cantor, un tal Masdud Ṭanburi³³⁹, recita ante el califa al-Motavakkel, del que obtiene la amnistía. 'Awfī da la versión árabe y su traducción al verso persa.³⁴⁰
5. Ṭorayḥ b. Esmā'il Ṭaqafī, al que vemos siendo reprendido por el califa al-Manṣur por haberle dedicado cierto panegírico al califa omeya Valid b. Zayd, de quien era poeta y amigo. Ṭorayḥ le responde hábilmente que en aquel verso se refería a Dios. Ṭorayḥ es retribuido con un traje de honor por el califa. 'Awfī ofrece solo la versión árabe del verso.³⁴¹
6. Abu Tammām, que dedica al califa al-Mo'taṣem una casida que comienza comparando la valentía de éste con la de 'Amr, su generosidad a la de Ḥātām, su indulgencia a la de Aḥnaf y su sagacidad a la de Ayās. Abu Tammām es

³³⁶ L. I, cap. XXIII, 307-308. "Sutiles relatos de poetas y de los poemas que dijeron en su momento oportuno". y L. II, cap. III, 64. "Sobre la virtud de perdonar".

³³⁷ DEHESTĀNI, 1355/1976-7, i, 199-203.

³³⁸ L. I, cap. XXIII, 313-316. "Sutiles relatos de poetas y de los poemas que dijeron en su momento oportuno". .

³³⁹ Personaje no identificado.

³⁴⁰ L. I, cap. XXIII, 316-317. "Sutiles relatos de poetas y de los poemas que dijeron en su momento oportuno".

³⁴¹ L. I, cap. XXIII, 319. "Sutiles relatos de poetas y de los poemas que dijeron en su momento oportuno".

reprendido por un envidioso, que le dice que está comparando al califa con personajes de menos categoría, pero el poeta le responde con un verso en el que afirma que Dios manifiesta a modo de ejemplo la menor de sus luces en los candelabros y lámparas porque *Dios es la Luz de los cielos y de la tierra. Su Luz es comparable a una hornacina en la que hay un pabito encendido*³⁴². Abu Tammām es retribuido por el califa con cien mil dinares. ‘Awfi solo ofrece los versos en árabe.³⁴³

7. Abu-l-Šamaqmaq, que dedica un panegírico a un tal Kāled b. Yazid b. Mazid-al-Šeybāni³⁴⁴ cuando éste ve que su estandarte, colgado en una de las puertas de Mosul —cuya gobierno le había dado el califa al-Ma’mun—, estaba roto, lo cual toma por mal augurio. El poeta suelta improvisadamente un verso en el que dice que no tome aquello por mal augurio, que si su estandarte estaba roto era porque Mosul, cuya puerta sostenía el mástil, era poca cosa para él. Cuando el califa se enteró de aquel verso, retribuyó a Abu-l-Šamaqmaq con diez mil dinares, y al gobernador le amplió sus dominios con la ciudad de Rabi’a. ‘Awfi ofrece solo la versión árabe del verso.³⁴⁵
8. Abu-l-Faḏl-al-Hamadāni, del que cuenta un relato sobre su capacidad de improvisación al traducir en un instante un poema del persa al verso árabe.³⁴⁶
9. Al-Aḳtal, del que cuenta que fue ante el califa Hārūn-al-Rašid, quien lo sentó a su lado y ambos se pusieron a charlar muy cordialmente mientras el cadí Abu Yusof [Ya’qub b. Ebrāhim b. Ḥabib Anšāri Kufi], Cadí de los Cadíes de Bagdad, observaba la escena extrañado de que el califa se mostrase tan humilde ante un cristiano. Así se lo expresó el cadí a Hārūn, quien le respondió diciendo que así obraba porque la reprensión del poeta ofende y su elogio ensalza, y que por ellos su nombre quedará hasta el final de los tiempos.³⁴⁷
10. Ibn-al-Rumi, quien dedica una sátira al tesorero del califa al-Mo’tašem (un tal Abu Ḥātam Jorasāni³⁴⁸), por demorarse en entregarle una suma de dinero que el

³⁴² Corán, 24 (La luz): 35 (parte de la aleya).

³⁴³ L. I, cap. XXIII, 319-320. “Sútiles relatos de poetas y de los poemas que dijeron en su momento oportuno”.

³⁴⁴ Personaje no identificado.

³⁴⁵ L. I, cap. XXIII, 320. “Sútiles relatos de poetas y de los poemas que dijeron en su momento oportuno”.

³⁴⁶ Véase “El saber de [Abū-l-Faḏl] Badī’ al-Hamadānī”, en ‘AWFI, 2011, 126-127. (L. I, cap. XXIII, 320-322. “Sútiles relatos de poetas y de los poemas que dijeron en su momento oportuno”). .

³⁴⁷ L. I, cap. XXIII, 322-323. “Sútiles relatos de poetas y de los poemas que dijeron en su momento oportuno”.

³⁴⁸ Personaje no identificado.

califa le había regalado. Ibn-al-Rumi aprovecha que aquel tesorero se había comprado una esclava concubina para aludir al hecho en su sátira diciendo que “compra tañedoras de laúd con el dinero del califa” “porque el sultán está dormido” (‘Awfī solo ofrece la traducción al persa del verso). Mientras al-Mo‘taṣem e Ibn-al-Rumi juegan al ajedrez, éste se pone a susurrar la sátira, y el califa se interesa por el contenido de la misma, y, enterado, destituye a su tesorero.³⁴⁹

11. A‘šā Qays, poeta de la Yahiliya que es citado en un relato al preguntar el califa ‘Abd-al-Malek b. Marvān a Qays b. Ma‘di —uno de los descendientes del rey al que dedicaba sus panegíricos—, qué le daba a aquel poeta su antepasado como para haberle dedicado tantos panegíricos. Qays b. Ma‘di responde que muchos caballos, camellos, esclavos mozos y más cosas que él ha olvidado. El califa le responde que sin embargo, lo que jamás se olvidará será lo que A‘šā Qays le hubo dado a su antepasado, a saber, la “elegante dicción” pues lo que aquel rey le dio al poeta era todo “bien precedero”. ‘Awfī no cita ningún poema, solo un verso persa de Ferdowsi que resume lo que quiere decir en este relato:

Lo mejor es que lo que de nosotros quede sea la dicción
pues nosotros pasamos, y aquella permanece.³⁵⁰

12. Ro‘ba b. al-‘Ajāj, que cuenta en primera persona un relato jocoso. Cuenta él que le dedica un poema al califa al-Manṣur, y éste le pregunta si quiere que le retribuya con trescientos dinares o tres consejos, a lo que él responde que con tres consejos. Cuando el califa le da dos consejos, que al parecer el poeta considera no le sirve de mucho (no te pongas calzado nuevo si llevas puesta ropa vieja, y si untas de aceite tu barba, hazlo solo en la superficie), Ru‘ba corta al califa y le dice que ya está bien, que se han esfumado doscientos dinares, que le diera los cien que quedaban. El califa se ríe, ordena que se le entregue los trescientos dinares, y el poeta concluye que nunca más volvió a dedicar ningún poema a al-Manṣur.³⁵¹

³⁴⁹ L. I, cap. XXIII, 323-324. “Sutiles relatos de poetas y de los poemas que dijeron en su momento oportuno”.

³⁵⁰ L. I, cap. XXIII, 324. “Sutiles relatos de poetas y de los poemas que dijeron en su momento oportuno”.

³⁵¹ L. I, cap. XXIII, 324. “Sutiles relatos de poetas y de los poemas que dijeron en su momento oportuno”.

13. Sallām b. Abraš, del que ‘Awfi cuenta que fue cierto día ante al-Ma’mun, pero éste se niega a recibirlo y le ordena a su chambelán —quien obviamente mediaba el encuentro— que le diga que la razón es la de haberse reunido el poeta con su hermano Moḥammad-al-Amin, al que incluso conminó a que lo destituyera (a al-Ma’mun). Sallām le responde muy ingeniosamente y apela a la gran capacidad de perdón que tenían sus padres, a los que sirvió, y al-Ma’mun, avergonzado, le deja entrar y lo colma de honores.³⁵² (Véase Rel. 71 en VIII a. 1. Relatos sobre la justicia y la injusticia)
14. De‘bal Ḳozā‘i, del que ‘Awfi cuenta que dijeron al califa al-Ma’mun que aquel le había dedicado una sátira. El califa pidió que se la leyeran. De‘bal dice en su sátira ser del pueblo cuyas espadas acabaron con la vida del hermano de al-Ma’mun, al que llevaron de lo más bajo a lo más alto, lo que enfada al califa, que hace llamar al poeta para reprenderlo. De‘bal le dice que el califa había antes perdonado a gente cuyos delitos eran mayores, por lo que esperaba el perdón, el cual obtiene a cambio de que recite su famosa casida que habla de cómo las escuelas coránicas están vacías y las hijas de Ziyād viven sosegadas en palacios mientras que las de Mahoma moran en los desiertos. El relato acaba con al-Ma’mun llorando y haciéndole entrega a De‘bal de un traje de honor.³⁵³ (Véase Rel. 70 en VIII a. 1. Relatos sobre la justicia y la injusticia)
15. Baššār b. al-Bord, al que vemos en dos relatos en un mismo capítulo (“Sobre los beneficios de pedir ayuda y las ventajas de la consulta”). En el primero ‘Awfi nos lo muestra conversando con al-Ašma‘i, quien le elogia por un verso que compuso acerca de la consulta, que ‘Awfi reproduce en árabe. Baššār responde elogiando las ventajas de la consulta y defendiendo sus argumentos con una expresión coránica y un verso de al-Motannabi.³⁵⁴ En el segundo, que desentona con el tema del capítulo, ‘Awfi nos cuenta una versión de la muerte de este poeta: por una venganza de Ya‘qub b. Dāvud, visir del califa al-Mahdi, quien, ayudado por su escriba, Ebrāhim b. Esmā‘il, tiende una trampa a Baššār porque éste no deja de dedicarle sátiras soeces. Ebrāhim b. Esmā‘il compone una sátira contra el califa, llamándolo “borracho”, que hace declamar en alto mientras el

³⁵² L. II, cap. III, 48-49. “Sobre la virtud de perdonar”.

³⁵³ L. II, cap. III, 38. “Sobre la virtud de perdonar”.

³⁵⁴ Véase en VI 2.4 La consulta como fuente de consejos. (L. II, cap. XXV, 674-676. “Sobre los beneficios de pedir ayuda y las ventajas de la consulta”).

- califa paseaba por alto por el Tigris, al que mienten diciéndole que el autor de esa sátira era Baššār, calumnia ésta que le cuesta la vida al poeta.³⁵⁵
16. ‘Orva b. Oḡayna, al que ubica ‘Awfi como contemporáneo de Mo‘āviya y al que se refiere como un hombre generoso y despreocupado por el dinero, que es reprendido por su despilfarro por alguien de Medina que le recita un verso árabe, que ‘Awfi reproduce.³⁵⁶
 17. Yazid b. Kāled. Ya‘qub Dāvud, compañero de Baššār b. al-Bord, al que culpa de haber compuesto una sátira contra el califa al-Mahdi con el fin de que éste se enfade y lo condene a muerte. Véase punto 15.
 18. Jaḥḡa al-Barmakī³⁵⁷. Jaḥḡa cuenta en primera persona cómo, estando en graves penurias económicas, se ayuda de un verso con el que se atrae la compasión de un secretario llamado Moharra Abu ‘Abd³⁵⁸. ‘Awfi da la versión árabe y su traducción al verso persa.³⁵⁹
 19. Abu Maṣṣur al-Ṭa‘ālebi, quien cuenta cómo escuchó a uno contar cómo fue recompensado por el gobernador Sajzi Kālaf b. Aḥmad con trescientos dinares de oro rojo por un panegírico de tres versos que le dedicó.³⁶⁰
 20. Abu Dulāma, al que ‘Awfi nos muestra como un poeta charlatán que intenta engatusar al califa al-Manṣur pidiéndole de forma escalonada cada vez más cosas por un panegírico que le dedica.³⁶¹
 21. ‘Attābi, al que acusan de mutazilita ante el califa Hārūn-al-Rašid, por lo que tiene que salir huyendo. El visir barmakī Yaḥyā b. Kāled intercede por él, y el califa lo perdona. ‘Awfi reproduce una casida panegírica dándole las gracias por su perdón, en árabe, con su traducción al verso persa.³⁶². Este mismo poeta aparece en otra parte de la obra que yo no tengo, en un relato en el que mezcla

³⁵⁵ L. II, cap. XXV, 678-681. “Sobre los beneficios de pedir ayuda y las ventajas de la consulta”.

³⁵⁶ L. III, cap. XV, 479-483. “Sobre la reprobación del derroche y el despilfarro”.

³⁵⁷ Se refiere a Aḥmad b. Ja‘far b. Musā b. Yaḥyā b. Kāled Barmakī, apodado Jaḥḡa por Ibn Mo‘taz.

³⁵⁸ Personaje no identificado.

³⁵⁹ L. II, cap. X, 276-278. “Sobre la benevolencia y la gracia”.

³⁶⁰ L. III, cap. XIV, 364-365. “Sobre las ventajas añadidas de la gratitud”. Es de suponer que con Abu Maṣṣur al-Ṭa‘ālebi ‘Awfi se refiere al autor de *Yatimat al-dahr*. El texto base no menciona a Abu Maṣṣur al-Ṭa‘ālebi, pero sí el mss. MJ —que se cita a pie de página— y Nizāmu’d-Dīn, que se refiere a este autor como “poet”. Cf. NIZĀMU’D-DĪN, 1929, 203.

³⁶¹ Véase “Tierra fértil y tierra yerma” en ‘AWFI, 2011, 213-214. (L. III, cap. VI, 157-159. “Sobre las sutiles palabras de los mendigos. Relatos sobre ellos”).

³⁶² L. III, cap. XIX, 569-570. “Sobre la reprobación del chismorreio, la calumnia y la difamación”.

condolencias por la muerte de al-Mahdi y se congratula por la ascensión al califato de Hārūn-al-Rašid.³⁶³

22. Oḡayāḡ-al-Jolāḡ³⁶⁴, poeta de la Yahiliya, muerto unos 60 años antes de la hégira, y del que quedan pocos poemas. ‘Awfī reproduce en árabe uno de sus poemas. (Véase en VII a. 2.1.1.4 Contra el derroche).³⁶⁵

IV 1.8.1.3 Poetas persas desconocidos o de dudosa identificación de los que cuenta alguna anécdota

1. Ma‘ruf Balkī, del que ‘Awfī cuenta un relato jocoso. Cuenta que se dirigía este poeta montado en un burro negro a ver al gobernador K̲alaf Sajzi, que Mosaffā identifica con K̲alaf b. Aḡmad, último rey de la dinastía saffarī, muerto en el año 399/1008-9³⁶⁶. El rey, que había salido de caza, se encuentra al poeta en el camino, y al preguntarle a donde se dirigía, éste le responde que a ver al gobernador K̲alaf para dedicarle una casida con la que espera una buena retribución, pues había oído que era generoso. K̲alaf le pide recite la casida, lo cual hace Ma‘ruf (‘Awfī no la reproduce), y aquel le pregunta cuánto esperaba recibir. Mil dinares, fue la respuesta. A esto que K̲alaf le pregunta qué haría si no se los daba. Le pediría quinientos, le respondió. Nuevamente le preguntó qué haría si tampoco le daba quinientos. Lo dejaría en cien, dijo. Y de nuevo le preguntó lo mismo, a lo que Ma‘ruf le respondió que entonces “metería las cuatro patas de su burro negro en el [...] de su mujer”. K̲alaf se rio y se marchó, y cuando Ma‘ruf llegó al día siguiente a Sistān, a la corte, y vio quién era el rey, soltó su verso pero haciendo como si no reconociera al rey, quien le preguntó cuánto esperaba con aquella casida. Comenzó la ya mencionada guerra de cifras, y cuando llegó a cien, Ma‘ruf le dijo “¡Oh emir! ¡Que tengo al burrito negro en la puerta!”³⁶⁷ De este poeta, que no identifican ni Nizāmu’d-Dīn ni Mosaffā³⁶⁸, puedo asegurar que se trata de Abu ‘Abdollāḡ Ma‘rufī Balkī, citado por Nafisi de pasada entre los poetas que vivieron en la época samanī, “entre los años

³⁶³ NIZĀMU’D-DĪN, 1929, 174.

³⁶⁴ El texto base tiene una errata y dice “Oḡayāḡtah”.

³⁶⁵ L. III, cap. XV, 470-472. “Sobre la reprobación del derroche y el despilfarro”.

³⁶⁶ MOSAFFĀ, 2008, 475.

³⁶⁷ L. I, cap. XXIII, 322. “Sutiles relatos de poetas y de los poemas que dijeron en su momento oportuno”.

³⁶⁸ Mosaffā no lo menciona en su lista de personajes, y Nizāmu’d-Dīn transcribe su nombre como “Ma‘rūf of Balkh”. Cf. NIZĀMU’D-DĪN, 1929, 188.

331/942-3 y 389/998-9”³⁶⁹ y que es mencionado por ‘Awfī en su *Lobāb*.³⁷⁰ Este poeta y uno de sus versos es mencionado asimismo en una obra muy anterior al *Javāme‘*, el *Tārik-e Beyhaqi* (circa 1070), donde también se produce el mismo error en su nombre, pero que es corregido por el mismo editor, quien da cuenta que en los manuscritos que ha manejado aparece como “Ma‘ruf”.³⁷¹

2. Abu-l-Ḥasan b. Rabi‘a b. Aḥmad al-Jāmi, cortesano del emir ziarí Šams-al-Ma‘ālī Qābūs Vošmgir, quien lo expulsó de su corte por mentiroso.³⁷² Poeta que no he podido identificar.

IV 1.8.1.4 Poetas persas conocidos de los que cuenta alguna anécdota

1. Abu ‘Abdollāh b. Moḥammad-al-Valvāleji. Uno de sus versos en persa (que ‘Awfī reproduce) es muy del gusto del sultán Maḥmud de Gazni, quien reta a los poetas a que lo traduzcan al verso árabe, y ninguno pudo, excepto Kāya Abu-l-Qāsem, hijo de su visir Abu-l-‘Abbās Esferāini. La traducción (que ‘Awfī reproduce) fue altamente recompensada por el sultán.³⁷³
2. Farroḳi Sistāni, del que cuenta un relato sobre su capacidad de improvisar un verso.³⁷⁴
3. Rašid-al-Din Vaṭvāt, poeta y alto secretario del sultán Ātsez, de la dinastía de los K̲vārezmšāhies. De este poeta ‘Awfī narra dos relatos seguidos. En el primero no lo retrata como poeta sino como un secretario ingenioso del sultán al que éste le encarga ordenar el castigo de un tal Aḥmad Zuzani —uno de sus condestables—, por haberle extirpado un testículo a ‘Abdollāh, uno de sus gobernadores³⁷⁵. El castigo que ordena Vaṭvāt, en el que explica porqué Zuzani debe ser castigado con el talión, es una maravilla de la retórica argumental, y de hecho el sultán le retribuye con una parte de una villa cuyos beneficios ascendían a quinientos dinares anuales. En el segundo relato ‘Awfī nos explica la razón por la que

³⁶⁹ Cf. Nafisi, 1965, 22.

³⁷⁰ ‘AWFĪ, 1957, 245, 254 y 652.

³⁷¹ BEYHAQI, 1995, 607 y n. al pie.

³⁷² L. III, cap. VII, 187-189. “Sobre la desaprobación de la mendacidad y las ventajas de la sinceridad”. Véase “Qābūs Vošmgir y el hombre embustero”, en ‘AWFĪ, 2011, 216-217.

³⁷³ L. I, cap. XXIII, 324-325. “Sutiles relatos de poetas y de los poemas que dijeron en su momento oportuno”. Cf. *Lobāb al-albāb*, ii, pág. 22.

³⁷⁴ Véase “La improvisación de palabra de Farroḳi”, en ‘AWFĪ, 2011, 126-127. (L. I, cap. XXIII, 325-326. “Sutiles relatos de poetas y de los poemas que dijeron en su momento oportuno”).

³⁷⁵ Ambos personajes, no identificados.

Vaṭvāt se negó a quedarse en la corte del gran sultán selyúcida Sanjar, quien le ofreció ser su mecenas. Básicamente la razón no fue otra que la tranquilidad de la que gozaba con Ātsez, a pesar de ser un reino mucho menor que el imperio en el que se había convertido la dinastía selyúcida. Vaṭvāt ilustra su sosiego y buena vida con un relato que cuenta en primera persona al preguntarle uno la razón de su negativa a irse con Sanjar, contando que en cierta ocasión estaba con Ātsez, y él (Vaṭvāt) le dice que se va a traer flores y copas, a lo que el sultán le pide que no lo haga, que ya él mismo (Vaṭvāt) era tanto flor como copa. El poeta concluye diciendo que toda la riqueza del mundo no valía lo que un rey así.³⁷⁶

4. Anvari, que es mencionado en el capítulo dedicado al derroche con su nombre entero, ‘Awḥad-al-Din y que por tanto no fue reconocido por Nizāmu’d-Dīn³⁷⁷, pero sí por Mosaffā, que tenía acceso al mss. MJ, que cita a este célebre poeta persa con dicho nombre. ‘Awfi ofrece el dato novedoso que era hijo del regidor de Mahna³⁷⁸, además de otros que se sabían, como que había estudiado astrología y que al morir su padre, dilapidó la gran herencia en tierras y dinero que le dejó su padre. (Véase en VII a. 2.1.1.4 Contra el derroche).³⁷⁹
5. Samāi-e Eskāf, que Nizāmu’d-Dīn no identifica³⁸⁰ pero Mosaffā sí³⁸¹. El relato es de primera mano, escuchado por el mismo autor de uno que le contaba haber soñado que el poeta Fahmi —al que no identifica Mosaffā³⁸²—, le dedicaba una sátira soez (que ‘Awfi reproduce) a Samāi. Cuando se despertó, le preguntó a Fahmi si le había dedicado alguna sátira recientemente a Samāi, a lo que le responde que sí, y le recita la misma que había él soñado.³⁸³

³⁷⁶ L. I, cap. XVIII, 182-184. “Sobre extraños relatos de secretarios y una mención sobre sus capacidades y conocimientos”.

³⁷⁷ Que transcribe su nombre como “Awḥadu’d-Dīn”. Cf. NIZĀMU’D-DĪN, 1929, 226.

³⁷⁸ Las biografías de poetas más conocidas, como *Los cuatro discursos* de Nizāmi-i-‘Aruḍi (s. XII), *Tadhkiratu ‘sh-shu‘arā* (“Memoirs of the Poets”), de Dawlatshāh (s. XIV), *Ātaškada-ye āḡar* de Āḡar (s. XVIII), y *Riyāz al-‘ārefīn* de Reżāqoli Kān Hedāyat (s. XIX), pasando por historias de prestigio como el *Tārik-e gozida* de Ḥamdollāh Mostowfī (XIV), y el *Ḥabīb al-siyar* de K’ānd Amir (s. XVI), ninguna da este dato al hablar de Anvari. El mismo ‘Awfi tampoco dice en su *Lobāb* que su padre fuese regidor de Mahna. En su insuperada edición del *Divān* de Anvari, Nafisi reproduce en su prólogo lo que cuentan 15 fuentes sobre este poeta, y ninguna menciona este dato. Cf. Nafisi, en ANVARI, 1958, cinco-veintiséis. Regidor o no, parece ser que su padre tenía una cierta posición en la corte selyúcida, pues Anvari le dedica un panegírico a una princesa en el que hacer referencia a la cercanía de su padre a ella. Cf. Nafisi, en ANVARI, 1958, treinta y siete.

³⁷⁹ L. III, cap. XV, 478-479. “Sobre la reprobación del derroche y el despilfarro”.

³⁸⁰ NIZĀMU’D-DĪN, 1929, 186.

³⁸¹ MOSAFFĀ, 2008, 490.

³⁸² MOSAFFĀ, 2008, 492.

³⁸³ L. I, cap. XXI, 277. “Sobre las sutiles palabras de los intérpretes de sueños y sobre sueños extraños”.

6. Šahid Balḡi, del que cuenta una anécdota similar a un chiste sobre un necio.³⁸⁴

IV 1.8.2 Dos versiones diferentes de historias conocidas

IV 1.8.2.1 Una versión de El alquimista de Coelho

Entre los autores desconocidos árabes cita a un tal Abu ‘Amr Qānī³⁸⁵, del que dice era oriundo de Bagdad, quien cuenta en primera persona la historia de un vecino, que no es más que una versión —antiquísima— de la trama de la célebre novela de *El alquimista* de Paulo Coelho.³⁸⁶ En Irán se dice —y no sólo en el mundo académico sino entre el público más o menos culto—, que Coelho plagió el argumento de *El alquimista* de una de las historias del *Maṭnavi* de Rumi³⁸⁷. Sin embargo, y aunque Coelho conoce la obra de este místico persa, puede decirse que igualmente podría haberla tomado indirectamente de la célebre *Historia de los dos que soñaron*, de José Luis Borges, quien a su vez la tomaría de *Las mil y una noches*, donde se cuenta el “Caso prodigioso de videncia”³⁸⁸. En su traducción al inglés de *Las mil y una noches*, E. Lane titula la anécdota como “A dream” y dice en nota al pie que al-Eshāqī (historiador egipcio del siglo XVII) la menciona al hablar del califato de al-Ma’mun³⁸⁹, lo cual podemos efectivamente comprobar consultando la obra³⁹⁰.

Pero, ¿a quién se referiría ‘Awfī con “Abu ‘Amr Qānī”? y, ¿de dónde habrá tomado él la historia? Aquí nos encontramos nuevamente con al-Tanuḡī, en cuya obra aparece esta historia³⁹¹, que también la cuenta Ibn ‘Āṣim al-Andalusí, como bien se explica en este artículo³⁹², pero en las que el relator se llama Abu ‘Amr al-Qāzī, lo que nos lleva hasta el célebre cadí de Bagdad Abu ‘Amr Moḥammad b. Yusof b. Ya‘qub, aunque éste nace en el año 243/857-8, es decir, algo más de dos décadas después de la muerte de al-Ma’mun.

³⁸⁴ Véase “Šahīd Baljī y el ignorante”, en ‘AWFĪ, 2011, 225. (L. III, cap. XI, 341-342. “Sobre la reprobación de la ignorancia”).

³⁸⁵ Mosaffā no lo identifica. Cf. MOSAFFĀ, 2008, 462.

³⁸⁶ L. I, cap. XXI, 267. “Sobre las sutiles palabras de los intérpretes de sueños y sobre sueños extraños”.

³⁸⁷ Cf. RUMI, 2002, ii, 1996-2006 y ZARYAB, SIASSI, 2011, 272-285.

³⁸⁸ Cf. *Las mil y una noches*, traducción de Vernet, noche 351, pág. 1177.

³⁸⁹ Cf. Traducción de Lane, *The Thousand and One Nights*, 1840, ii, 530.

³⁹⁰ Cf. al-ESHĀQĪ, 1315/1897-8, 71.

³⁹¹ Cf. al-TANUḢĪ, 1994, i, 175.

³⁹² Cf. al-ALAUĪ, 2012, 24-25. También en la traducción al persa de Dehestāni aparece el relator con el mismo nombre de Abu ‘Amr al-Qāzī. Cf. DEHESTĀNĪ, 1355/1976-7, i, 503-506.

IV 1.8.2.2 Una versión del martirio de santa Eufrasia de Nicomedia

Interesante ha sido igualmente el relato que aparece en mi traducción parcial del *Javāme*³⁹³. La historia no es más que es un trasunto de la conocida como “estratagema de la virgen”, de origen helénico (cf. p. ej. Santa Eufrasia de Nicomedia), en la que una virgen engaña a un soldado que la quiere violar, y ella, para evitar la mancilla, urde una estratagema para ser asesinada por él, antes de ser ni siquiera tocada.³⁹⁴

IV 2. El *Javāme*‘ como fuente y objeto de traducción

La utilización del *Javāme*‘ en la posteridad como fuente es un tema aún poco estudiado, y aquí volvemos a encontrarnos con Nizāmu’d-Dīn, por ser el único, hasta donde tengo constancia, que abordó el asunto, aunque, sucintamente, enumerando una a una las obras de las que él pudo tener constancia utilizaron el *Javāme*‘, ya sea citándolo o no. Ni Mo‘īn ni Mosaffā nos ofrecen ningún nuevo estudio en este sentido, y lo que explican en sus prólogos, tal como reconocen a pie de página³⁹⁵, no es más que un resumen de lo ya dicho por Nizāmu’d-Dīn. Dicho esto, no veo necesario repetir aquí lo que dice Nizāmu’d-Dīn, por lo que me remito a su estudio³⁹⁶, del que solo incido en que consigue rastrear alrededor de una veintena de fuentes en persa (y dos en árabe), siendo, la primera de ellas, la conocida *Ṭabaqāt-e nāṣeri* de Menhāj Serāj (1260), y, la última, la desconocida *Navāder al-noqul fi ma‘āṭer al-‘oqul*, de Abu-l-Faṭḥ b. Moẓaffar (1738).

IV 2.1 Traducciones al turco

Ḥāji Kālifa menciona tres traducciones y un compendio al turco del *Javāme*³⁹⁷, algo de lo que da cuenta Nizāmu’d-Dīn³⁹⁸. Tanto Mosaffā como Mo‘īn reproducen lo dicho por el profesor indio, que de dos de estas traducciones no se ha hallado ningún manuscrito³⁹⁹.

³⁹³ Véase “Mantener la castidad hasta la muerte”, en ‘AWFI, 2011, 246. (L. III, cap. XXIII, 680-681. “Mención de mujeres ascetas y de buen proceder”

³⁹⁴ Cf. CHARANIS, 1944, 28-31 y el artículo de Martínez Delgado, quien explica cómo se transmitió la leyenda al árabe. MARTÍNEZ DELGADO, 2006, 179-204.

³⁹⁵ MO‘ĪN, 1961, Prólogo, 43, y MOSAFFĀ y MAZĀHER, 2007 (c), Prólogo, ochenta y tres.

³⁹⁶ Cf. NIZĀMU’D-DĪN, 1929, 26-31.

³⁹⁷ ḤĀJĪ KĀLĪFA, sin fecha de edición, i, 540.

³⁹⁸ Cf. NIZĀMU’D-DĪN, 1929, 31.

³⁹⁹ Lo cual es normal, pues ese era el estado de la cuestión en lo que se refiere a las traducciones al turco

De las tres traducciones al turco y el compendio que menciona Ḥāji Ḳalifa,⁴⁰⁰ la primera, como él mismo refiere, fue realizada a pedido del sultán otomano Morād Ḳān II (1421-1451) por Aḥmad b. Moḥammad, más conocido como ‘Arabšāh. La segunda fue llevada a cabo por el poeta Mowlanā Nejāti para el príncipe Solṭān Maḥmud (1451-1481)⁴⁰¹. La tercera se tradujo por orden del sultán Bāyazid Ḳān b. Soleyman (m. 1565) por Ṣāleḥ b. Jalāl⁴⁰². De estas tres traducciones, a Niẓāmu’-d-Dīn, Mo‘īn y Mosaffā solamente les constaba la existencia de la tercera, más una que se conserva en la Bodleian Library de Oxford, pero en la que no aparece el nombre del traductor, por lo que no se puede saber si es la de ‘Arabšāh o la de Nejāti. Asimismo, los tres estudiosos señalan que del compendio en turco del que da cuenta Ḥāji Ḳalifa, de Moḥammad b. As‘ad b. ‘Abdollāh Tostari Ḥanafī, poeta del sultán Aljāitu Ḳodā Banda, que tradujo una selección del *Javāme‘*, se conserva una copia en la Biblioteca Nur-e ‘Oṭmāniya, en Estambul.

Los tres informan igualmente de otra selección, una titulada *al-Ajāyeb va-l-ḡarā’eb*, de la que se conserva una copia en el Museo Británico, fechada en 1133 (1720-1).

Desde entonces se ha producido bastantes novedades en lo que se refiere a las traducciones al turco del *Javāme‘*. Así, de la primera traducción, la de ‘Arabšāh, se ha encontrado al menos un manuscrito, que se encuentra en la Biblioteca de Santa Sofía, en Estambul⁴⁰².

Además, la traducción al turco otomano esté siendo editada en Turquía en la actualidad por Eyüb Baṣ, Seyid Ali Topal y Raṣit Gündoḡdu⁴⁰³.

IV 2.2 Traducciones al inglés

No existe ninguna traducción al inglés del *Javāme‘*, aunque sí hay relatos traducidos dispersos en varias obras del siglo XIX. Además de la traducción de los 37 relatos que Elliot vertió al inglés en el siglo XIX de aquellos que están relacionados con la historia de la India⁴⁰⁴, destaco la colección de cuentos titulada *Persian Histories*, con relatos cortos clasificados en virtudes, de las que puedo decir con seguridad que la mayor parte

otomano del *Javāme‘* entre 1929 y 1973. Hay que tener en cuenta que el Libro III de *Javāme‘* publicado por Mosaffā en el año 2007 es una reimpresión de su tesis defendida en 1973, la cual, recordemos, era la edición de dicho libro, con un extenso prólogo, que la profesora no actualizó.

⁴⁰⁰ Fevziye Abdullāh Tansel pone en tela de juicio que Nejāti haya alguna vez traducido el *Javāme‘* al turco. Cf. Th. Menzel s.v. *E12* “Nedjāti Bey”.

⁴⁰¹ O Celāl-Zāde Ṣāliḥ Ḳelebī, como suele constar donde es citado en estudios modernos.

⁴⁰² Archivado con el n° 3167. Cf. “Turkish translations of the *Cevāmi‘ ü-l-ḥikāyāt ve-levāmi‘ ü-l-rivāyāt*” by ‘Awfī, 31-32, en *Comparative Oriental Manuscript Studies Newsletter*, N° 5, enero de 2013.

⁴⁰³ Cf. *Türk Tarih Kurumu Yayınları 2014 Fiyat Kataloḡu*, 161, línea 14.

⁴⁰⁴ ELLIOT, 1869, 157-203.

de ellos están tomados del *Javāme‘*, pero sin citar la fuente⁴⁰⁵.

IV 2.3 Traducción al ruso

En el año 2005 apareció en una revista literaria de Irán una noticia que daba cuenta de una traducción parcial del *Javāme‘* al ruso, realizada por el iranólogo kazajo Timur K. Beysembiev. La noticia decía que Beysembiev había traducido una selección de 250 relatos, a los que había añadido unas 400 notas de aparato crítico, y que le había dado a su traducción el título de “Tesoro de la sabiduría de Oriente”.⁴⁰⁶

IV 2.4 Traducción al español

Por último, reseñar mi traducción de 264 relatos publicada en 2011, a la que hago referencia y cito en numerosas ocasiones en este estudio como ‘AWFI, 2011.

IV 3. Los defectos de esta obra

Sin duda, el gran volumen del *Javāme‘* es algo que abrumó al mismo autor, quien, aunque logró erigir con éxito uno de los mayores monumentos de la prosa persa, cometió algunos fallos, propios de este tipo de obras monumentales. Nizāmu’-d-Dín apenas trata el tema de los defectos, a los que dedica un escueto párrafo en el que simplemente incide en la ausencia de relatos y menciones de sucesos contemporáneos a la vida del autor, lo cual tacha de “serio defecto”.⁴⁰⁷

No es la historia lo que interesa en mi estudio, y por ello me he centrado en detectar aquellos defectos —al menos, así los considero— que han afectado a la división que he hecho aquí de los capítulos así como a la aceptación o rechazo de muchos relatos debido al desentono de éstos en el lugar elegido por ‘Awfi para ubicarlos. Los defectos de esta obra van desde capítulos en los que no está clara la temática, hasta la repetición de

⁴⁰⁵ Véase KEENE en la Bibliografía.

⁴⁰⁶ “Soḡān-e ‘ešq”, otoño-invierno de 1384/2005-6, nº 27. Cf. también la amplia reseña publicada en 2008 en la revista de iranología Iran Name, nº 1, pág. 124 y ss. (en ruso). Referencia de esta obra en ruso: Ал-‘Ауфи, Садид ад-Дин Мухаммад. Джавами‘ ал-хикайат ва лавами‘ ар-ривайат // «Собрание рассказов и блестящие истории». Сокровищница восточной мудрости / подготовка издания, предисловие, перевод с персидского, комментарии, приложения и указатель Тимура К. Бейсембиева. – Алма-Ата: ТОО «Print-S», 2005. – 322 с

⁴⁰⁷ NIZĀMU’D-DÍN, 1929, 25.

relatos, pasando por los comentarios y colofones, que hace, o fuera de lugar, o con la clara intención de casar un relato discordante. Para esto se vale muchas veces de la artimaña de la polisemia del vocabulario utilizado, cuando no de la ambigüedad descarada, como veremos a continuación. Vaya por delante que no critico el uso polisémico que ‘Awfi hace muchas veces de los términos que utiliza para nombrar los capítulos, sino que utilice muchas veces esta baza para introducir en dichos capítulos aquellos relatos que mejor casarían en otro capítulo, o simplemente son de su antojo y quiere colocar como sea. Esto lo deja entrever incluso el gran crítico literario Zarrinkub, quien aunque califica de “interesantes y entrañables” los relatos del *Javāme*’, opina que la división que hace ‘Awfi es “artificial”, “aunque parezca temática” pues “se pone a contar historias [...] según su gusto, o dependiendo de la necesidad que tiene un sermoneador que quiere plantear un tema nuevo en cada asamblea”. Zarrinkub llega incluso a preguntarse a continuación si ‘Awfi no habría redactado el *Javāme*’ para su uso personal en tanto que orador y sermoneador.⁴⁰⁸

IV 3.1 Capítulos de temática difusa

Aunque en todos los capítulos hay en mayor o menor medida relatos fuera de lugar, hay capítulos cuyos títulos no dejan claro el tema a tratar.

IV 3.1.1 La “Benevolencia”, con mayúsculas

Uno de estos capítulos es “Sobre la benevolencia y la gracia”, en cuyo exordio dice que las buenas obras que se hagan para un necesitado deben estar acompañadas de la benevolencia [loṭf], pues de lo contrario serían como la comida sin sal. ‘Awfi conmina a no dar limosna como si fuera un favor, lo cual la invalidaría, y lo argumenta con la aleya *¡Creyentes! No malogréis vuestras limosnas alardeando de ellas o agraviando*⁴⁰⁹. Termina el colofón diciendo que va a contar unos relatos sobre la benevolencia, la gracia y la caballerosidad.⁴¹⁰

Por el exordio se puede juzgar en primera instancia que lo que trata el autor en este capítulo parece ser la generosidad desinteresada, y eso es de lo que trata algunos relatos.

⁴⁰⁸ ZARRINKUB, 1385/2006-7, 115.

⁴⁰⁹ Corán 2 (La vaca): 264 (parte de la aleya).

⁴¹⁰ L. II, cap. X, 259-260. “Sobre la benevolencia y la gracia”.

Pero la existencia de otros que claramente son una amonestación a la indulgencia y al perdón desbarata el esquema original que quizá pretendía el autor⁴¹¹. En este caso la razón de ello quizá se deba a la polisemia de los términos utilizados para el título del capítulo, “loṭf” y “karam”.

IV 3.1.2 “Adab” como “disciplina”, “educación” y “formación”

Otro caso de polisemia lo tenemos con el término “adab”, a lo que dedica un capítulo cuyo exordio solo da, a lo sumo, una pista de lo que va a tratar. Me refiero al capítulo “Sobre la virtud de la educación [adab] y sobre aquellos que la mantuvieron”. La traducción que Nizāmu’-d-Dīn elige para este capítulo podría interpretarse a la luz de la polisemia del término “adab”, pues lo traduce como “On the Excellence of Culture and Discipline”, pero ciertamente en él se tratan las dos cosas, pero, mayormente, la disciplina y la educación que se deben mantener ante graves personajes. Yo he preferido traducir “adab” con el significado también ambivalente en castellano de “educación”.

En el exordio, el autor divide a las gentes en dos grupos⁴¹² en lo que se refiere en la manera que ven la educación: los mundanales [ahl-e doniā] y los religiosos [ahl-e din]. De los primeros dice que no pueden penetrar en el Mundo de las Causas [‘Ālam-e asbāb] y dedican sus pensamientos mayormente a los principios de la jurisprudencia islámica [oṣul] y la praxis legal [foru‘], al aprendizaje de la sintaxis [naḥv], a los oficios, a la lengua árabe, a los nombres de los reyes [sic], a la filosofía [ḥekmat], a la historia, linajes [ansāb], poesía etc. Del segundo colectivo dice que se aferran al Corán, que su educación consiste en mortificar las almas, disciplinar [ta’dib] los miembros del cuerpo, mantener los sentidos, abandonar los placeres, cuidar el juicio, acercarse a la senda de la piedad, purificar el alma y el corazón, poner su atención a los misterios divinos, y a cumplir con los pactos con Dios. ‘Awfi termina el exordio diciendo que no hay duda de que la instrucción en las ciencias [adab-e ‘olum] no otorga belleza alguna si en la instrucción no hay anécdotas [navāder] sobre la instrucción de la moral [ādāb-e aḵlāq], que “*educar la moral es mejor que educar en el estudio*”, y que hasta que primero no se eduque y pule el alma no se estará capacitado para adquirir la virtud de instruirse en la ciencia. Apostilla diciendo que en este capítulo va a contar relatos sobre personas de

⁴¹¹ Véase p. ej. “El cocinero y al-Mutawakkil”, en ‘AWFI, 2011, 167. (L. II, cap. X, 279. “Sobre la benevolencia y la gracia”).

⁴¹² ‘Awfi dice tres, pero en el texto veo solo dos gremios.

ciencia [‘elm] y educación.⁴¹³

Por un lado parece indicar que el autor va a ofrecer relatos sobre la educación en el sentido de formación en los distintos saberes, pero por otro parece que trata sobre el valor del saber cuándo se junta con las virtudes morales y la religiosidad. El caso es que de los 18 relatos que conforman el capítulo, solo 3 los dedica a exaltar el valor de la ciencia⁴¹⁴, siendo, el resto, o sobre el valor de la educación en el sentido de ser educado, o relatos de muy difícil clasificación.⁴¹⁵

IV 3.1.3 Entre la “avaricia”, la “exigencia fuera de lugar” y el “vicio de pedir”

Más confuso es aún el capítulo “Sobre la desaprobación de la avaricia [ṭama’]. Rechazo de los avarientos [la’im]”, que sigue al capítulo “Sobre la desaprobación de la codicia [ḥers]. Mención de codiciosos”, cuyo contenido ya lo he tratado en VII a. 2.2.1 Codicia, y donde de hecho hago alusión a los relatos que vienen a cuento, pues tratan el mismo tema de la generosidad y la codicia. He traducido “ṭama’” por “avaricia” y “la’im” por “avariento”, pero igual lo podría haber traducido por “codicia” y “codicioso” respectivamente, que son los términos elegidos por mí para traducir el título del capítulo anterior.

En el exordio, el autor dice no haber cualidad más réproba que la de la avaricia [ṭama’] pues ésta convierte en esclavos a los libres y en viles a los excelsos. Dicho esto, continúa hablando de los pedigüeños que se humillan mendigando pues prefieren no trabajar, y que con ello arrojan mil veces al aire su reputación por un mendrugo de pan. ‘Awfi trae a colación una tradición oral que reza que *el mendigo es [como] una herida*, y señala que ninguna persona noble está dispuesta a mancharse con la avaricia ni a echar a perder su reputación por ella. Concluye con un verso de Kāqāni:

En adelante no me desacreditaré por un mendrugo de pan

Fuego daré a mi espíritu, y mugrones de palmera en vez de pan

⁴¹³ L. II, cap. VI, 170-171. “Sobre la virtud de la educación y sobre aquellos que la mantuvieron”.

⁴¹⁴ Véase “El valor de la ciencia”, y “Los resultados de acaparar conocimientos” en ‘AWFI, 2011, 161-162 y 158-160. (L. II, cap. VI. “Sobre la virtud de la educación y sobre aquellos que la mantuvieron”, 197; 190-194). Véase también en VII a. 3.1 Ignorancia y necesidad.

⁴¹⁵ Véase ejemplos de relatos de este capítulo en ‘AWFI, 2011: “Justa repartición”, 155; “Sumisión y contentamiento”, 155-158; “La libación y la mordedura”, 160-161; “El esclavo mozo de Ibrāhīm ibn Adham”, 161; “Ibrāhīm ibn Adham y el adinerado irrespetuoso”, 162; “Ser educado al hablar”, 162; “Al-Amīn y al-Ma’mun”, 162-163.

Comeré sangre de hígado⁴¹⁶, mas no comeré pan de gente vil

Pereceré ahogado en sangre, mas no nadando en pan.⁴¹⁷

Por el título parece que ‘Awfi va tratar la avaricia (aunque ya la tratara en el capítulo anterior con el nombre de “ḥeṣṣ”, que he traducido por “codicia”), y al leer el exordio parece que el capítulo es una reprobación de la mendicidad y los mendigos. Sin embargo, cuando leemos los relatos, vemos que el capítulo está más relacionado con el vicio de pedir, de la virtud que es no pedir a nadie ni necesitar nada de nadie. Es dentro de este concepto que nos ofrece tres relatos sobre la importancia que los reyes sepan buscarse la vida, que aprendan un oficio, de acuerdo a una tradición oral que repite en dos relatos de este capítulo *el oficio protege de la pobreza*. Dos de estos tres relatos pueden leerse en mi traducción parcial de la obra⁴¹⁸.

En otros relatos el significado de “ṭama” es el de “ambición”, en el sentido de esperar algo de los demás, como en la historia del poeta que compone panegíricos al gobernador pero “sin ambicionar” nada de él, relato al que ya hago alusión en IV 1.7.1 Su plano poético⁴¹⁹. Este mismo sentido tiene en el relato siguiente, en el que el chambelán Rabi’ le pide al hijo de un tal ‘Abbās Mamtuq⁴²⁰, conocido por su avaricia y por saber entretener con historias, que entretenga al califa al-Manṣur, porque estaba aburrido, pero con la condición de que prometa que no le pediría nada. El hijo de ‘Abbās así lo hace, y cumple su promesa, pero de manera superficial, pues termina pidiéndole al califa algo, pero indirectamente.⁴²¹ El mismo sentido tiene en otro relato traducido y publicado en mi selección, que igual encajaría en el capítulo que trata la educación (adab), en el que un musulmán descarado acaba abofeteado por un monje cristiano, al que le pide más de la cuenta⁴²².

Hay asimismo relatos en los que también vemos el significado llano y simple de “ṭama”, que es la codicia, pero, concretamente, en el sentido de codiciar el bien ajeno.

⁴¹⁶ Metáfora para expresar “pasar angustia”.

⁴¹⁷ LIII, cap. IV, 78-79. “Sobre la desaprobación de la avaricia. Rechazo de los avarientos”.

⁴¹⁸ Véase “Historia de cómo David se hizo confeccionador de cotas de malla” y “Goṣtaṣp el herrero”, respectivamente, en ‘AWFI, 2011, 211-212 y 212-213. (L. III, cap. IV, 79-81, 81-82 y 86-94. “Sobre la desaprobación de la avaricia. Rechazo de los avarientos”).

⁴¹⁹ L. III, cap. IV, 84-85. “Sobre la desaprobación de la avaricia. Rechazo de los avarientos”.

⁴²⁰ Ni padre ni hijo han sido identificados ni por Mosaffā ni por Nizāmu’d-Dīn. Éste transcribe “Ibnu’l-‘Abbās”. Cf. NIZĀMU’D-DĪN, 1929, 157.

⁴²¹ L. III, cap. IV, 58-59. “Sobre la desaprobación de la avaricia. Rechazo de los avarientos”.

⁴²² Véase “La usanza cristiana y la usanza mahometana”, en ‘AWFI, 2011, 197. (L. III, cap. IV, 97-98. “Sobre la desaprobación de la avaricia. Rechazo de los avarientos”).

Es con este sentido con el que autor cuenta 4 historias del célebre codicioso árabe, Aš‘ab Ṭammā‘ (Aš‘ab el Codicioso), que más parecen chistes.

IV 3.1.4 Entre la “determinación”, la “perseverancia” y el “esfuerzo”

Dos capítulos cuyo contenido se confunden son “Sobre la virtud de la determinación y la firmeza” (8 relatos) y “Sobre la virtud del esfuerzo diligente” (11 relatos) pues en ambos aparecen relatos intercambiados, sobre todo, del segundo en el primero. Así, en el primero, que por el exordio parece que trata la determinación y la firmeza como antónimos de la vacilación y el titubeo, vemos algunos relatos que mejor podrían haber ido en el capítulo “Sobre la virtud del esfuerzo diligente”. Me refiero a los tres relatos que hablan de la perseverancia y la constancia en el esfuerzo. Sin embargo, aquí ‘Awfi vuelve a jugar con la polisemia de las palabras, en este caso, con la de la palabra “‘azimat”, que utiliza en el título y que traduzco por “determinación”, en el sentido de “resolución” y “firmeza”, término éste que también tiene el sentido de “resolución para el logro de un propósito”, o lo que es lo mismo, el esfuerzo serio y diligente, al que dedica el capítulo “Sobre la virtud del esfuerzo diligente”, un capítulo en todo caso, como veremos, también de temática confusa y enredada.

Para entender mejor, veamos la traducción íntegra del exordio del capítulo “Sobre la virtud de la determinación y la firmeza”:

Para los estadistas no hay ningún carácter superior a la firmeza, la determinación y el pensar en las consecuencias de las cosas. La insustancialidad en las decisiones y la vacilación en los asuntos de Estado así como el alejarse de la determinación y el tener un carácter cambiante es de lo más reprobable, y mucho más en los estadistas, pues han dicho:

*En pos de la grandeza se va de mudanza en mudanza,
pero grata, para los hombres, es la constancia*

Si quieres obtener rango y posición
¡Oh hermano! Esfuérzate con diligencia y firmeza

Y todo venturoso que en todas las circunstancias le dé por tener un carácter de

pavo real mas los colores de un pavo común, jamás la dicha lo cobijara bajo su plumaje y muy prontamente se echará a volar de su umbral el ave de la ventura, pues el rostro de los reyes venerados no lo orna sino el lunar de la firmeza y la quietud, y los nudos que cierra el pavo común de la vida no son abiertos más que por el juicio —ornato del mundo— del anciano visir. Así pues, la firmeza del venturoso y el recurrir a un pensamiento cabal es la señal de gobierno y marca de ventura, y lo que demuestra esto son los varios relatos que se han traído a colación de esto en este capítulo, para que les sean de provecho a los que observan.⁴²³

Si obviamos los versos, el exordio apenas deja margen a la duda que el capítulo versa sobre la determinación y la resolución *versus* la vacilación, el titubeo y la indecisión, y que por mucho que el término “‘azimat” tenga una segunda acepción de “resolución para el logro de un propósito”, no es de lo que trata, no sólo si juzgamos por el exordio sino también por el mismo título, donde el término “‘azimat” —polisémico, como he dicho—, va junto al de “‘tobāt”, que tiene el sentido unívoco de “firmeza”.

Ahora bien, intercalados en el exordio vemos dos versos que sí elogian el “esfuerzo constante” y “diligente”, pero que desentonan con el resto del exordio, e, insisto, cuanto más que ya hay un capítulo aparte que trata la virtud del esfuerzo. En el segundo verso, en persa, se elogia, sin más, la constancia para el logro de un propósito, y, en el primero, en árabe, simplemente califica de “grata” esa persistencia y constancia a la que aspiran los hombres, aunque a la grandeza se llegue, por el contrario, superando etapas cambiantes. Por tanto, considero que el verso árabe es más una invitación al cambio frente a la querencia humana hacia todo aquello que dura y no se altera.

Utilizando esta ambigüedad, el autor intercala relatos en los que se trata, por un lado, la constancia para conseguir algo, y, por el otro, la firmeza y determinación. Es por esta razón que relatos como el del imam Qaffāl, del que cuenta cómo gracias a su perseverante esfuerzo se convirtió en un ulema sabio⁴²⁴, el de un sufí que persevera en la búsqueda imposible de una perla que debe entregar como dote para casarse con la hija del califa⁴²⁵, o la perseverancia devocional con la que un asceta de Israel consiguió el

⁴²³ L. II, cap. XXIV, 649-650. “Sobre la virtud de la determinación y la firmeza”.

⁴²⁴ Véase “Perseverancia en el aprendizaje de la ciencia”, en ‘AWFI, 2011, 192-193. (L. II, cap. XXIV, 651-654. “Sobre la virtud de la determinación y la firmeza”).

⁴²⁵ L. II, cap. XXIV, 657-663. “Sobre la virtud de la determinación y la firmeza”.

don de hacer milagros⁴²⁶ son relatos que más habrían encajado en el capítulo “Sobre la virtud del esfuerzo diligente”.

Por otra parte vemos dos relatos cuyo contenido no veo que tenga nada que ver con la determinación. El primero encajaría en el capítulo de la prudencia. De hecho, la segunda parte del relato, la del califa Hārūn-al-Rašid, la repite casi en los mismos términos en el capítulo “Sobre las ventajas de la prudencia”.⁴²⁷ El relato cuenta cómo el sultán Rażi-al-Din Ebrāhim estaba preocupado porque su chambelán había envejecido y tenía que encontrar un sustituto, pero que no veía a nadie que mereciera aquel cargo. Uno de sus cortesanos le anima y le dice que cualquiera valdría para el cargo si el sultán lo elegía, aserto que es contradicho por el sultán que seguidamente habla de la necesidad de tener buenos sustitutos para los cargos, de formar a gente capaz para ellos, y cuenta la historia de cuándo el califa Hārūn-al-Rašid apresó a los Barmakíes, le dio una cadena a su sirviente Masrur y le ordenó que se la colocara a Ja‘far en los pies, y le dijo que hacía doce años que había preparado esa cadena para los pies de Ja‘far, y que siempre se la llevaba con él incluso de viaje, y entonces Masrur le preguntó que si sentía aversión hacia él, ¿porqué no lo había castigado antes?, a lo que el califa le respondió que porque no disponía de otra persona que pudiera sustituirle en el cargo, pero que había estado formando a otros siervos durante doce años para este cargo, y que entonces resolvió ejecutar aquello que había ya determinado. ‘Awfi termina diciendo que tras aquello, el sultán se volcó en obsequiar a sus siervos y en preparar para todo cargo a todos los hombres, y que por eso tuvo éxito en su gobierno.⁴²⁸

El segundo relato al que me refiero es el último del capítulo, en el que ‘Awfi cuenta haber presenciado él mismo cómo durante el gobierno de Šams-al-Din Eltatmeš hubo éste escuchado que un condestable había falsificado moneda, y que el rey puso mucho empeño en indagar sobre este asunto, hasta que de alguna manera consiguió de un allegado al general los cuños. ‘Awfi sigue contando que siete meses tuvo el sultán escondidos aquellos cuños en un pequeño turbante, del que no se alejó ni estando de viaje ni en el trono, y nadie de entre los privados de la corte sabía qué era aquello, y durante aquel tiempo estuvo indagando mucho, y hasta que no tuvo claro aquello mantuvo oculto qué pasaba por su cabeza y solo tras quedar demostrada la traición

⁴²⁶ Véase “El asceta del pueblo de Israel”, en ‘AWFI, 2011, 193-194. (L. II, cap. XXIV, 654-657. “Sobre la virtud de la determinación y la firmeza”).

⁴²⁷ Véase en VI 5.1 El rey debe elegir a gente capaz y digna. (L. I, cap. XV, 387-388. “Sobre las ventajas de la prudencia”).

⁴²⁸ L. II, cap. XXIV, 666-669. “Sobre la virtud de la determinación y la firmeza”.

procedió de acuerdo al poder que tienen los reyes.⁴²⁹

El resto de los relatos sí que tratan la determinación, aunque algunos, un poco forzados, como es el siguiente en el que cuenta que cuando Hārūn-al-Rašīd era aún niño y estudiaba con Ḳalīl b. Aḥmad tenía la costumbre de comer barro. Su maestro quiso muchas veces quitarle esa costumbre, pero no podía, y al contrario, más eran las ansias del niño por comer barro. Cierta día Ḳalīl le dijo que debía saber que toda acción necesita un medio con la que poderse llevar a cabo, como la acción de ver, que necesita del ojo, o la de agarrar, lo cual hace la mano, que toma las riendas y domina la lanza. El maestro prosigue diciendo que así pues, la herramienta del reino es la determinación, la firmeza y la constancia, y todo aquel que no posea la determinación de los hombres no saldrá de él un rey por cuanto no se puede llevar a cabo una acción sin su herramienta. Ḳalīl le dijo a Hārūn-al-Rašīd que no veía en él ninguna determinación varonil, pues varias veces había intentado dejar ese hábito y había vuelto a él, ni tampoco había visto en él firmeza ninguna. ‘Awfī intercala un verso que entona con la historia pero no con la determinación:

Barro es todo el mundo, y todo el mundo, barro
nadie puede esto negar
si tú tienes algo de humano
sé humano y no comas humanos

Termina contando que aquellas palabras influyeron en Hārūn-al-Rašīd, que ya no volvió a comer barro nunca más y fue resuelto en aquello que decidía siendo así cómo se hizo poderoso y todos le obedecían.⁴³⁰

En los dos que siguen se alaba la determinación y la firmeza en el sentido de no desdecirse de una orden dada. En el primero, el sultán gaznaví Raḡī-al-Dīn Ebrāhīm ve a un porteador llevando a una construcción una piedra muy pesada. Cuando el sultán vio a aquel hombre exhausto por el esfuerzo, le ordenó que dejara la piedra en el suelo. El porteador dejó aquella piedra en medio de la plaza, se fue, y allí se quedó la piedra. Cierta día unos de la privanza le dijeron al sultán que aquella piedra se había quedado en medio de la plaza, que entorpecía la marcha de los caballos, por lo que sería conveniente ordenase su retirada. A esto el sultán respondió que no era conveniente dar

⁴²⁹ L. II, cap. XXIV, 669-670. “Sobre la virtud de la determinación y la firmeza”.

⁴³⁰ L. II, cap. XXIV, 650-651. “Sobre la virtud de la determinación y la firmeza”.

esa orden, porque si primero había ordenado que la dejaran, y luego ordenase que la quitaran, lo tacharían de no ser firme. Así que aquella piedra se quedó allí en medio de la plaza de Gazni, y tampoco la quitó ninguno de los hijos de aquel sultán, para respetar la palabra de su padre.⁴³¹

En el segundo, que es dos relatos en uno, ‘Awfi cuenta haber escuchado a su abuelo contar que en su época había un rey en Samarcanda que era muy justo, juicioso, firme y de recto proceder. Aquel rey tenía un visir muy sabio y capaz, con el cual estaba muy satisfecho. Cierta día le dijo a su chambelán que fuese y le dijese al visir que se sentase y vigilase lo que estaba haciendo tal gobernador. El chambelán fue y le dijo que se sentara, pero no le dijo el resto de la frase, porque no la había escuchado. El visir, extrañado, dejó a un lado el tintero, se fue a su casa y se sentó. Transcurrido un tiempo el rey ordenó que se presentase el visir, pero le dijeron que estaba sentado. El rey preguntó por qué motivo, y le dijeron que porque así le había ordenado al chambelán que le dijera a él. El rey respondió que él no le había dado tal orden al chambelán, que lo que le había dicho era que se sentara a vigilar lo que hacía fulano. El rey siguió diciendo que, no obstante, si ahora hacía llamar al visir y lo levantase de allí, los reyes de alrededor lo tacharían de no ser resuelto, de ser vacilante y carente de firmeza. Dicho esto, el rey contó que había leído en el *Tāriḳ-e Eskandar-e Rumi* que Alejandro tenía dos esclavos, uno que se llamaba Bašir y el otro Nađir. Todo al que Alejandro quería agasajar, lo enviaba a Bašir, y al que quería matar, a Nađir. En cierta ocasión Alejandro vio en un joven esclavo signos de sagacidad, coraje y grandes capacidades para la administración del reino, así que ordenó que lo llevasen con Bašir hasta nueva orden. Pero ocurrió que el chambelán se equivocó y se lo llevó a Nađir. Pasados varios días Alejandro le preguntó a Bašir por aquel joven, a lo que éste respondió que ese joven del que hablaba no estaba con él. Nađir dijo que ese joven se lo había enviado a él. Alejandro dijo con la cabeza gacha que tenía pensado darle el puesto de visir a aquel joven, que fue por eso que había ordenado se entregase a Bašir, pero que el chambelán había escuchado mal la orden. El rey prosiguió que como se había entregado a Nađir por error y ya aquel joven se había por ello desavenido con él y se había hecho daño en su interior, nunca ya se avendría, por lo que lo mejor era darle muerte pues si no lo hiciera lo tacharían de vacilante, y ninguna tara hay peor para un rey que la de no tener firmeza. Así pues ordenó a Nađir que matase al joven. Tras contar aquello el kan de Samarcanda,

⁴³¹ L. II, cap. XXIV, 666. “Sobre la virtud de la determinación y la firmeza”.

añadió que él no tenía la intención de ordenarle a su visir que se sentase, pero que ahora debía sentarse durante un año, para no invalidar su orden y que a su recta forma de proceder no se la tachase de inconsistente⁴³².⁴³³

En cuanto al capítulo “Sobre la virtud del esfuerzo diligente”, es, a mi parecer, más confuso aún. ‘Awfi utiliza la expresión “jadd va jahd”, cuyo significado es “esfuerzo”, pero esfuerzo duro, diligente, serio y perseverante —tal como lo he traducido—, *versus* la vagancia, es decir, el que se debe hacer para alcanzar un propósito así como elevadas posiciones en la vida, como además deja bien claro en el exordio, que dice literalmente:

Esfuerzo serio [jadd] es ir con diligencia a lograr los fines, y esfuerzo [jahd] es aguantar penurias para conseguir las cosas que el hombre tenga⁴³⁴. Y el Creador, el Altísimo, menciona en el Corán a personas que se esfuerzan. *Dice el Altísimo: A quienes se hayan esforzado por nosotros ¡hemos de guiarles por Nuestros caminos!*⁴³⁵, y son más las aleyas que hay sobre este asunto, todas ellas definidas para la dicha eterna. Mas sobre lo que atañe a la dicha en este mundo, hay que decir que contentarse con cargos bajos y darse por satisfecho con rangos viles degrada y envilecen el alma. Y los rangos nobles y elevadas categorías no se logran si no es con esfuerzo diligente. En este capítulo contaremos, *si Dios alabado y exaltado sea así lo quiere*, relatos sobre la resolución [‘azm] de sultanes y reyes y de sus esfuerzos para conseguir lo que querían y proporcionar lo que necesita el Estado. *Con el concurso de Dios, exaltado y glorificado sea.*⁴³⁶

A pesar de no caber duda que el tema a tratar es el esfuerzo, sin embargo, de los 11 relatos que conforman el capítulo, solo 5 son sobre esta virtud, en los que se alaba el esfuerzo, y, en 3 de ellos, se reprueba la vagancia. Comienzo por los tres en los que además se reprueba además la vagancia. En el primero un rey heftalita cede a su hijo la provincia de Jājarm, Badajshán y todo lo que había conquistado de las zonas de Bāvard. Al tiempo el padre le envía un mensaje al hijo en el que le decía haber escuchado que a veces se quitaba la cota de malla y en ocasiones se echaba a dormir dos días seguidos, a

⁴³² Esta historia de Alejandro y sus dos siervos la repite ‘Awfi en el L. I, cap. XII, 40-42. El rey que la cuenta es Qābūs b. Vošmgir.

⁴³³ L. II, cap. XXIV, 663-665. “Sobre la virtud de la determinación y la firmeza”.

⁴³⁴ “...que el hombre tenga” (...ka ensān rā bāšad). Corrupción del texto. El mss. MJ no tiene esta coletilla, que además de sobrar no tiene mucho sentido. Es posible que quiera decir “ke ensān rā bāyad” o “ke ensān rā šāyad” (“que el hombre deba tener” o “que el hombre merezca”).

⁴³⁵ Corán 29 (La araña): 69 (parte de la aleya).

⁴³⁶ L. II, cap. XVII, 440-441. “Sobre la virtud del esfuerzo diligente”.

pesar de las ciudades que quedaban por conquistar. Seguidamente le dice que los siervos de Dios son de dos clases, o son reyes que les han tocado en suerte la dignidad real, o son plebeyos que les han tocado en suerte descansar, que estas dos dichas no pueden reunirse en una persona: o hay que ir en pos de la magnificencia de la realeza y abandonar el descanso, u optar por el descanso y renunciar a la magnificencia de la realeza. ‘Awfi cierra el relato con este verso:

Ni del reino ni del Estado es partícipe el vago
Magnificencia y eminencia no pertenecen al ignorante.⁴³⁷

El segundo no es un relato, sino unas palabras de Nezām-al-Molk, que antes de morir escribió estas palabras en su testamento: “*el tesón no va a la zaga de la gloria*”, que ‘Awfi interpreta a continuación diciendo que se debe hacer de la elevada voluntad [hemmat-e boland] vuestro lema pues la voluntad es la fuente del esfuerzo diligente, y allí donde el esfuerzo diligente acampa, a su sombra habitan⁴³⁸ la fortuna y la buena ventura, y lo justifica con este verso:

Todo el que siembre la semilla de la vagancia
recogerá el fruto de su vagancia blasfema.⁴³⁹

En el siguiente nos cuenta cómo el gobernador Dubays b. Sadaqa, refugiado en la corte del sultán Sanjar, tiene que atender un asunto importante relacionado con la independencia de su territorio, para lo cual recorre una gran distancia bajo un sol abrasador, pasando sed. Al ser preguntado por qué no había pospuesto aquel asunto para la noche, responde que sus antepasados le habían dado un estandarte que se habían ganado con su esfuerzo, que no estaba bien que se perdiera por vagancia. ‘Awfi termina diciendo que fue gracias a su esfuerzo por lo que logró sus propósitos y volvió a recuperar el reino árabe.⁴⁴⁰

También puede encajar en el esfuerzo diligente el relato en el que cuenta cómo Ya‘qub

⁴³⁷ L. II, cap. XVII, 441-442. “Sobre la virtud del esfuerzo diligente”.

⁴³⁸ “...habitan” (eqbāl namāyand). Texto corrupto. Reconstruido con la opción del mss. MJ, más lógico (eqāmat namāyand).

⁴³⁹ L. II, cap. XVII, 442. “Sobre la virtud del esfuerzo diligente”.

⁴⁴⁰ L. II, cap. XVII, 447-448. “Sobre la virtud del esfuerzo diligente”.

b. Leyt logró sus propósitos gracias a sus grandes esfuerzos⁴⁴¹, aunque muy forzado es el quinto relato, sobre el califa al-Manşur, que más bien parece una proclama contra la negligencia, pero que ‘Awfi acopla a golpe de colofón. En él cuenta cómo el citado califa estaba echando la siesta cuando Rabi‘, su chambelán, irrumpe con una misiva que quiere entregarle en persona, pero su esclavo, que estaba en la puerta haciendo guardia, se lo impide porque estaba descansando. Rabi‘ le dijo gritándole que abriera la puerta pues los asuntos del reino no admitían demora. El califa se despertó con las voces de Rabi‘, al que llamó, y éste entregó la carta escrita por el Correo Mayor de Cufa en la que daba cuenta de que Moḥammad b. ‘Abdollāh ‘Alavi se había rebelado y que el asunto debía ser prontamente acometido para que no se agravara. Al-Manşur dio la orden a su chambelán para que hiciera montar a las tropas y seguidamente el califa se levantó y se vistió para acompañarlas, llegando al día siguiente a Cufa para atender el asunto con la premura que requería algo de aquella importancia. ‘Awfi termina diciendo que la moraleja de este relato es que para subyugar a los adversarios, los reyes deben ser resueltos y no dejar los asuntos de hoy para mañana pues los adversarios débiles pueden hacerse fuertes. Termina con un verso que ya repite en otra parte:

Eran tus detractores hormigas, en serpientes se han tornado
 Aplasta la cabeza de las hormigas convertidas en serpientes
 No les des más tiempo y no dejes pasar los días
 que en dragón se torna la serpiente si le das tiempo.⁴⁴²

En cuanto a los demás relatos, en los que no veo ninguna relación con el título del capítulo, el primero que traigo a colación es sobre los hijos de ‘Abdollāh b. Ṭāher, que son preguntados por qué había caído su dinastía, y responden explicando las causas del declive de un estado: beber vino por la noche, dormir de día, dar cargos a los ineptos y no cuidar en persona de los asuntos de estado.⁴⁴³ A no ser que una de las causas, la de “dormir de día”, sea interpretada como una reprobación contra la vagancia, no veo la relación.

El siguiente trata más bien la determinación. Ya‘qub b. Leyt castiga a uno de sus condestables por adelantar sus enseres en un viaje que iba a hacer junto al rey hacia

⁴⁴¹ Véase “El aguante de Ya‘qub ibn Layt”, en ‘AWFI, 2011, 181-182. (L. II, cap. XVII, 454-456. “Sobre la virtud del esfuerzo diligente”).

⁴⁴² L. II, cap. XVII, 442-444. “Sobre la virtud del esfuerzo diligente”.

⁴⁴³ L. II, cap. XVII, 441. “Sobre la virtud del esfuerzo diligente”.

Sistán. ‘Awfi termina diciendo que todo rey que tenga una “determinación tajante” podrá obtener lo que desee.⁴⁴⁴

En otros relatos, también desubicados, vemos cómo el autor los cuela a golpe de colofón o valiéndose de comentarios, además de utilizar la artimaña de relacionar el término “jahd” con su derivado de “jahād” (guerra santa o yihad) para así poder contar algunas gestas y altos hechos de célebres reyes, un califa, y, finalmente, una batalla del Profeta. Quizá ‘Awfi se valiera de la aleya que reproduce parcialmente en el exordio de este capítulo, en la que se alude al esfuerzo (jahd), pero ciertamente ni la aleya ni la sura en la que está ubicada hace alusión alguna a la guerra santa. Es además en estos relatos donde se mezclan determinación [‘azm] y esfuerzo diligente [jadd va jahd]. Resumo a modo de ejemplo los siguientes. El copero del rey samaní Esmā’il b. Aḥmad huye con dos esclavos al cometer un delito, y se asilan en el gobernador de Gorgán Moḥammad Hārūn Sarakṣi⁴⁴⁵. El rey le exige a éste que entregue a los fugitivos, el gobernador se niega, y el rey se encarga personalmente del asunto yendo hasta Gorgán y capturando a los fugitivos y al gobernador, al que finalmente encierra en la fortaleza de Bujara. ‘Awfi termina con un colofón en el que dice que fue gracias a su “tajante determinación [‘azm-e nāfed]” y “total diligencia [jadd va jahd-e tamām]” por lo que pudo conquistar el reino y encabezar el cuaderno de las gestas de los reyes.⁴⁴⁶ El gobernador de Sanjān se rebela contra el rey samaní Aḥmad b. Naṣr y éste envía tropas que son derrotadas, y al preguntarle a su visir sobre qué debe hacer, éste le responde que no debería dedicar tanto esfuerzo a eso, a lo que el rey, airado, le recuerda lo que dice *Los consejos de Ardešir*, que el rey debe primero pensar en el trono y luego en el estrado donde está colocado el trono⁴⁴⁷, que Sanjān está al lado y se debe apagar esa rebelión, que en caso de rebeldía por parte de algún gobernador, el rey debe esforzarse al máximo para machacar al rebelde, y acudir él mismo al campo de batalla si hace falta. ‘Awfi termina el relato diciendo que cuando el visir vio el “esfuerzo diligente [jadd va jahd]” y la “determinación [‘azm]” del rey, reconoció su error y se dio cuenta de que no había determinación más tajante que la de los reyes.⁴⁴⁸ Una anciana musulmana alaví cae presa del *basileus*, quien la confina en un pozo, y le pregunta con recochineo si cree que ahora va a venir el califa al-Mo‘taṣem a salvarla montado sobre un caballo picazo. El

⁴⁴⁴ L. II, cap. XVII, 446-447. “Sobre la virtud del esfuerzo diligente”.

⁴⁴⁵ Personaje no identificado.

⁴⁴⁶ L. II, cap. XVII, 444-446. “Sobre la virtud del esfuerzo diligente”.

⁴⁴⁷ Este consejo no aparece en el *Ahd-e Ardešir (Los consejos de Ardešir)*, compilado por Eḥsān ‘Abbās.

⁴⁴⁸ L. II, cap. XVII, 448-450. “Sobre la virtud del esfuerzo diligente”.

califa, el enterarse, parte hacia Bizancio con un ejército de los que 400 soldados iban montados sobre caballos picazos, incluido él mismo. El mensaje es que el mandatario debe hacer todo el esfuerzo posible por salvar a los suyos del yugo de los enemigos, y en medio del relato ‘Awfi elogia el “esfuerzo diligente [jadd va jahd]” y la “determinación tajante [‘azm-e nāfed]” del califa.⁴⁴⁹

Termina ‘Awfi el capítulo contando una de las batallas de Mahoma, la que mantuvo contra la tribu judía de los Banu Qorayza, que ya cuenta en otra parte de la obra y a la que aludo en II 2.1 Musulmán a ultranza. En la versión incorporada en el capítulo dedicado al esfuerzo, mucho más prolija en detalles, vemos al ángel san Gabriel diciéndole a Mahoma, tras intentar deponer éste las armas, que debía salir a la guerra santa o yihad, y le reprende por querer abandonar el “esfuerzo diligente [jadd va jahd]”. Tras ganar la batalla, ‘Awfi termina diciendo que fue gracias al esfuerzo [jadd] de los creyentes y a la guerra santa [jahād] de los seguidores del Profeta por lo que los infieles fueron vencidos y se izó el estandarte del islam. Apostilla con un colofón en el que dice que con el “esfuerzo diligente [jadd va jahd]” en los asuntos de estado y del pueblo se pueden conseguir las metas y los objetivos y que todo estadista que riegue el árbol de su gobierno con el agua del “esfuerzo diligente [jadd va jahd]” recogerá de seguro el fruto de su esfuerzo [jadd]”.⁴⁵⁰

IV 3.1.5 “Terquedad” *versus* la virtud de consultar

Otras veces, en un apartado concreto en el que se espera que hable de una cosa, ‘Awfi mezcla el asunto. Así, en el capítulo “Sobre los beneficios de pedir ayuda y las ventajas de la consulta”, el autor trata los beneficios de la consulta (véase VI 2.4 La consulta como fuente de consejos). El capítulo —que Nizāmu’-d-Dīn traduce como “On the Merits of Consultation and the Defects of independent Judgment”—, compuesto por solo 12 relatos, da un giro en la conclusión del relato 7, que ‘Awfi concluye diciendo que “muchas son las ventajas que tiene la consulta [mašvarat], de las que se han contado varios relatos, y ahora se van a dedicar algunas palabras a las consecuencias del despotismo [estebdād], para que sea más completo”.

Cabría esperar que de lo que va a hablarnos a partir de aquí el autor es del “estebdād” en el sentido de la palabra que más se utiliza en persa, e incluso en árabe, es decir,

⁴⁴⁹ L. II, cap. XVII, 450-454. “Sobre la virtud del esfuerzo diligente”.

⁴⁵⁰ L. II, cap. XVII, 456-464. “Sobre la virtud del esfuerzo diligente”.

“despotismo” o “autocracia”, en el sentido contrario de mandatario al que le disgusta la consulta y que evita consultar los asuntos de estado, llevándose por tanto por su criterio propio, bueno o malo. Sin embargo vemos cómo en el resto del capítulo se trata el “estebdād” pero en la acepción de “terquedad”, “testarudez”, y no como antonimia de independencia de actuación, a excepción de un solo relato, el cual está también un tanto cogido por los pelos, pues más se asemeja más al tema de la testarudez que al de desoír los consejos⁴⁵¹. Solo pondré como ejemplo ilustrativo el primer relato que hay tras este corte en medio del capítulo, basado en el *Tārik-e yamini*, en el que ‘Awfī cuenta cómo Abu-l-‘Abbās Esferāīni, visir del sultán Maḥmud de Gazni se niega en redondo a darle a éste un bello esclavo turco del cual el sultán se había encaprichado. El visir, porfiado, termina cayendo en desgracia.⁴⁵²

IV 3.1.6 El escurridizo concepto de “hemmat”

De entre todos los términos utilizados por ‘Awfī en esta obra ninguno como “hemmat” es tan polisémico y polivalente y, por tanto, apto para convertirse en un cajón de sastre en el que quepa la descripción de toda virtud. El autor utiliza “hemmat” no sólo en el título del capítulo que he traducido como “Sobre la virtud de la altitud de miras”, sino en numerosas ocasiones a lo largo de toda la obra, cada vez que se tiene que referir a las buenas cualidades y a la excelsa moral que debe tener un rey o grave personaje. Concretamente, la expresión que utiliza ‘Awfī es altitud de “hemmat” [‘olovv-e hemmat].

Al ser un arabismo, comencemos con las definiciones que da F. Corriente en su diccionario. En la entrada “hamm” (raíz original de “hemmat”), que empieza con las definiciones de “hamm” (cuita, pena, cuidado, preocupación. Tristeza. Propósito, intención), acepciones éstas dos últimas que se acercan más al tema de ‘Awfī. En la misma entrada se pone como ejemplo “rajulun hammun” (hombre de aspiraciones), lo cual se acerca aún más al sentido que le da ‘Awfī. Llegados a la derivación “hemmat” (árabe, “himma”), vemos que F. Corriente lo traduce como “objeto de preocupación” y “designio”, “empresa” e “intención”, siendo nuevamente esta última acepción la que

⁴⁵¹ L. II, cap. XXV, 705-708. “Sobre los beneficios de pedir ayuda y las ventajas de la consulta”. El relato trata de un tal Ilak Qāzi (o Ilak Kān) (personaje no identificado), que le declara la guerra al sultán Maḥmud de Gazni a pesar de las recomendaciones de los suyos a no hacerlo, por el gran poder que tenía el sultán gaznaví. En todo caso, aunque sordo a los consejos, ‘Awfī nos retrata un Ilak Qāzi más bien terco y empecinado.

⁴⁵² L. II, cap. XXV, 693-697. “Sobre los beneficios de pedir ayuda y las ventajas de la consulta”.

más se acerca al sentido que le da ‘Awfi, y aún más, el ejemplo de “ba‘id al-himma” (de elevadas miras; emprendedor).

En todo caso, estos son los sentidos y los significados que tiene el término en la lengua original de la que procede, el árabe, y, como es sabido, los préstamos no tienen porqué guardar necesariamente en la lengua de destino el campo semántico de la lengua original. Por tanto, veamos qué dicen los diccionarios de persa sobre el término “hemmat”. Haim lo traduce como “ambition”, “aspiration”. “Scope of mind”. “Highmindedness”. “Effort”, “endeavour”. En la misma entrada vienen varias expresiones que debemos tener en cuenta para mejor entender lo que quiere decir ‘Awfi, a saber: “‘olovv-e hemmat”, que traduce como “Magnanimity”, “Highmindedness” y “high aspirations”; y, seguidamente, los verbos “hemmat kardan” o “hemmat varzidan” (To take effort, endeavor, strive, use energy). La segunda acepción que pone para “hemmat kardan” es “To show magnanimity”. Otras expresiones que refiere y que nos atañen es “hemmat-e boland dāštan”, que traduce como “To endeavor for high aspirations”, y “hemmat kāstan”, que traduce como “To ask for blessing or grace (upon departure); to utter or pronounce the benediction”, expresión ésta última de claro tinte religioso.

El *Farhang-e fārsi-e emruz*, (Diccionario persa-persa) define “hemmat” como primera acepción: “Fuerte tendencia por el progreso y por el logro de elevadas metas”; y, como segunda: “Esfuerzo serio por conseguir dichas metas”, y señala finalmente el verbo “hemmat kardan”.

Resumiendo, “hemmat” significa “voluntad”, pero en la 5ª acepción que recoge el DRAE, es decir, “Intención, ánimo o resolución de hacer algo”, o sea, “voluntad por hacer algo”, por lo que se puede traducir también como “ambición” (positiva), y “aspiración”, y, “alavv-e hemmat”, por “altas miras”, “elevadas miras”, e incluso “altos vuelos”.

Nizāmu’-d-Dín traduce el título de este capítulo como “On the Excellence of Magnanimity”. Teniendo en cuenta que nuestra “magnanimidad”, aún siendo un término positivo, no reúne los conceptos que encierra la expresión “‘olovv-e hemmat”, más que a “magnanimidad”, “‘olovv-e hemmat” se parece más a nuestra “magnificencia” (véase entrada en el DRAE, sobre todo, la 2ª acepción). Con todo, he preferido titularlo “Sobre la virtud de la altitud de miras”, sin querer ello decir que traduzco siempre “hemmat” por “voluntad” y “‘olovv-e hemmat” por “altitud de miras” allí donde aparezcan. Me he decantado por esta traducción porque, además de ser el

sentido que capta cualquier hablante de persa (sobre todo, en su traducción al persa, “hemmat-e-boland”), es además el sentido que le da ‘Awfi en el Exordio, donde dice que “para los juiciosos está demostrado” que “dignidad y excelencia” van parejas a las “altas miras” [‘olovv-e hemmat] y a la “dignidad de la persona”, que en ese sentido el Profeta dijo que *Dios el Altísimo gusta de los sublime y abomina de lo rastrero*. Añade ‘Awfi que el emprender “acciones graves” ocupa un “lugar honroso” ante Dios mientras que las “acciones indecentes” y las “palabras mezquinas” no son más que objeto de Su ira. Seguidamente, hace una comparación entre cuervos y halcones, diciendo que aunque los dos tienen en común el hecho de volar, los primeros, debido a su “bajeza de espíritu” y a su “voluntad vil” moran en los basureros, mientras que los segundos, por su voluntad [hemmat] y sus “elevadas aspiraciones” se posan en las muñecas de los reyes⁴⁵³. ‘Awfi apostilla diciendo que en este capítulo va a contar relatos sobre “los que tienen voluntad” [arbāb-e hemmat] y los “bajos de voluntad” [dun hemmat], que “es su antónimo”.⁴⁵⁴

De los 18 relatos que conforman el capítulo, 7 son claramente sobre la altitud de miras y la ambición de conseguir las metas que uno se propone en la vida⁴⁵⁵. De uno de ellos hago mención en VI 3.5 Definición de rey y reino, donde se compara al Rey con un halcón de altos vuelos que no debe caer en manos de ineptos. Un par de ejemplos más podemos verlos en un relato de Alejandro Magno y en otro de Abu Moslem. Del

⁴⁵³ Cf. estas comparaciones del autor con las que hace en el exordio del capítulo “Sobre la reprobación de la mezquindad y la vileza. Mención de mezquinos”, en VII a. 2.2.3 Mezquindad. Es importante tener presente, como puede verse en el remate del exordio, que ‘Awfi antepone “dun hemmat” a “‘ālī hemmat”. Aunque “dun hemmat” lo traduzco como “bajo de voluntad”, traducir la expresión por “mezquino”, en el amplio sentido que tiene en español también, es también acertado. El citado capítulo “Sobre la reprobación de la mezquindad y la vileza. Mención de mezquinos” puede verse como el contrario al de “Sobre la virtud de la altitud de miras”, al menos, en los relatos en los que se habla de la generosidad.

⁴⁵⁴ L. II, cap. V, 145-146. “Sobre la virtud de la altitud de miras”. Es sin embargo en *Nasīḥat al-Moluk* de Algacel donde mejor se ve la ambigüedad del término “hemmat”, hasta el punto que parece que se le puede aplicar a cualquier buena virtud del ser humano. Algacel, que dedica el capítulo IV de esta obra al “hemmat” de los reyes, comienza su exordio hablando el califa ‘Omar, quien dice no haber visto nada más “rastrero” en el hombre que la “bajeza de espíritu” [dun hemmat], y continúa con unas palabras sobre lo mismo dichas por ‘Amr b. al-‘Ās, que dice que el hombre debe llegar allí donde se proponga; “si se considerapreciado, subir, y si se considera vil, envilecer”. Prosigue el mismo Algacel definiendo “hemmat”, del que dice que significa “compostura” [kīṣṭān dāri] y “valentía” [pordeli], que el “gran hemmat” consiste en “conocerse a sí mismo ypreciarse”, que “jamás un hombre será apreciado por las gentes si no se aprecia a sí mismo”. Seguidamente Algacel explica quepreciarse consiste en “no juntarse con la gente vil, no hacer aquello que considere no es digno de él, y no decir aquello que le valga las críticas de las gentes”. Algacel termina el exordio con una frase que nos da cuenta de la importancia de los visires y cortesanos en la Persia del momento: apostilla que el “hemmat” y la valentía son cualidades que Dios ha otorgado a los reyes, pero que aquellos reyes que no tengan estas cualidades, entonces las aprende de sus visires y cortesanos. Cf. ALGACEL, 1361/1982, 197. Sobre “hemmat”, cf. también lo que dice Fouchécour, que dedica un epígrafe a explicar el término (FOUCHÉCOUR, 1986, 406-408).

⁴⁵⁵ Con este sentido, véase también “Grandes aspiraciones”, “satén y tabardo” y “El acidaque de Ya‘qub Layṭ”, en ‘AWFI, 2011, 153, 154 y 154 (L. II, cap. V, 148-149, 154-155 y 150-151. “Sobre la virtud de la altitud de miras”).

primero cuenta que cuando Alejandro llegó regresó a Roma de sus conquistas por el mundo estaba un día cavilando y pensativo. Aristóteles, al verlo apesadumbrado, le dijo que si su gobierno está en pie, las arcas repletas, su ejército obedeciéndole y los países sometidos, ¿a qué se debía esa aflicción? Alejandro le respondió que teniendo en cuenta que el mundo no se extendía ya más allá, le daba vergüenza esforzarse tanto para conquistarlo. Aristóteles le responde que no duda de que restringir sus elevadas aspiraciones a conquistar es vulgar para él, que hay que ganarse la Morada de la Dicha Eterna y que de la misma manera que había conquistado con su espada, se tenía que ganar la otra Morada propagando la justicia, difundiendo la caballerosidad y haciendo obras pías. Alejandro se consoló con aquellas palabras, elogió a su maestro y como sus aspiraciones eran elevadas, en poco tiempo conquistó el mundo entero, se extendió su legado en él y perduró éste hasta el Día de la Resurrección.⁴⁵⁶ De Abu Moslem cuenta que cuando aún no era nadie importante, se hallaba siempre pensativo y con la cabeza gacha. En cierta ocasión uno le preguntó en qué pensaba, a lo que respondió que quería llegar alto, pero que no veía la oportunidad, que lo que quería era que los amigos estuviesen tranquilos con él, y los enemigos fuesen desgraciados con él. Abu Moslem continuó diciendo que a ese elevado grado no se asciende si no es acometiendo grandes peligros contra los enemigos y actos de generosidad para con los amigos, que estaba dudando en si ir en pos de lo que deseaba o en ser juicioso y razonable, que si bien su razón le conminaba a no emprender acciones que le pudieran llevarle a la muerte o hacerle daño, su elevada voluntad [hemmat-e āli] no se conformaba con la apatía ni con ser humilde. A todo esto, el que le preguntó le dijo que entonces lo conveniente era que mezclara un poco de ignorancia con su razón a fin de conseguir lo que quería, ya que en muchas ocasiones ha sido preferible la necedad para lograr lo que se quiere antes que la mansedumbre, como han dicho:

Y algunas mansedumbres son necedades que afianzan la vileza

Y en el mal está la salvación cuando el bien no te salva

‘Awfi termina diciendo que fue su elevada voluntad [hemmat-e ‘āli] lo que le llevó a aquel alto grado.⁴⁵⁷

En cuanto a “hemmat” con el sentido de “generosidad”, hay 7 relatos, de los que pondré

⁴⁵⁶ L. II, cap. V, 149-150. “Sobre la virtud de la altitud de miras”.

⁴⁵⁷ L. II, cap. V, 166-168 “Sobre la virtud de la altitud de miras”.

dos como ejemplo, uno sobre la generosidad del califa al-Ma'mun, y otro sobre el consejo que le da Saboktakin a Maḥmud, cuando éste era aún príncipe heredero. En el primero cuenta cómo al-Ma'mun envió a Tāher Du-l-Yaminin a luchar contra 'Alī b. 'Isā. Al-Ma'mun salió el día de la marcha para despedirlo y darle ánimos a él y a sus tropas, por lo que montó una fiesta, dio trajes de honor a todos los del ejército y los obsequió grandemente. Su visir y consejero, Faḥl b. Sahl, fue y le aconsejó al califa que no fuera tan largo pues no quedaba nada en las Arcas, a lo que el califa le respondió que enviaba a aquella gente al frente precisamente por sus ambiciones, que les estaba exigiendo que arriesgasen sus vidas por él, por lo que si ellos veían que si les obsequiaba y agasajaba más de lo que tenían derecho serían más sinceros en su servicio y más firmes en el campo de batalla. Mientras se estaba haciendo entrega de los trajes de honor a los del ejército, trajeron uno de mucha calidad y buenos colores que gustó mucho a al-Ma'mun, quien lo tocó mientras decía que si fuera suyo haría de él su indumentaria. El que lo trajo le dijo que lo había traído de las Arcas, y que el traje era del califa, pero este contestó que todo aquel que quiera que amigos y enemigos procedieran según su parecer y que allegados y no allegados les obedecieran, sus bienes y lujos no le tenían que pertenecer sino que lo que debía ser era tesorero de los demás para así darles cuando fuere apropiado y según sus necesidades. 'Awfi termina diciendo que fue por aquella su elevada voluntad [*'olovv-e hemmat*] por lo que conquistó el reino de este mundo y del venidero.⁴⁵⁸

En el segundo relato cuenta que el sultán Maḥmud, durante el mandato de su padre, construyó en Gazni un jardín tan lozano y hermoso que la gente lo consideraba una especie de Edén, que cuando terminó su construcción hizo una fiesta a la que invitó a su padre Saboktakin y a los gobernantes, a los que agasajó. Saboktakin se maravilló por la elevada voluntad [*'olovv-e hemmat*] de su hijo, encomió la fiesta que estaba haciendo, le dedicó palabras muy agradables, pero añadió que cualquier edificio que levantara estaría bien, y que cualquier arbusto que plantara daría pronto sus frutos, pero que el mejor de todos los arbustos debía plantarlo en el jardín de la beneficencia, protegiendo a los artistas, lo cual sería un beneficio que acabaría repercutiendo en el bien común de todos los musulmanes y que la reputación de aquello sería para su familia. 'Awfi termina diciendo que todo aquel que⁴⁵⁹ reflexione sobre esto sabrá que todas sus obras y

⁴⁵⁸ L. II, cap. V, 155-156. "Sobre la virtud de la altitud de miras".

⁴⁵⁹ Aquí en medio hay una frase que dice que "si alguien tiene la voluntad de hacer de la poesía el lugar en el que avanzar con pasos hasta el auge y". La frase parece fuera de lugar, y algún sentido podría tener si

sus gestas fueron el resultado de su elevada voluntad [hemmat-e ‘āli]. ‘Awfī añade un verso de ‘Onşori, que repite en varias ocasiones en otras partes de la obra:

Muchos fueron los palacios que Maḥmud edificó
Que compitieron con la luna en altura
¿No ves que de ninguno queda ni un ladrillo?
Mas permanece el elogio de ‘Onşori.⁴⁶⁰

El resto de los relatos que hay en este capítulo sobre la altitud de miras, son, a mi juicio, inclasificables, y podrían entrar en cualquiera de esas virtudes tan buenas como difusas que describe Algacel y de las que doy cuenta en nota al pie de la página 147 bajo el epígrafe IV 3.1.6 El escurridizo concepto de “hemmat”. Para mejor ilustrar esto, doy un extracto de uno de esos relatos. Cuentan que cierto día estaba Hārūn-al-Rašid leyendo el Corán cuando llegó a la aleya: *¿No es mío el dominio de Egipto, con estos ríos que fluyen a mis pies?*⁴⁶¹ La aleya le dio qué pensar, y, tras un rato de meditación, ordenó a su chambelán que buscara concienzudamente por toda Bagdad y le trajera al ciudadano más miserable. Así hizo, y en su búsqueda encontró a un hombre en la puerta de un palacete en ruinas durmiendo en el suelo junto a unos perros: era el padre de Aḥmad b. Ṭulūn. El chambelán consideró haber encontrado lo que pedía el califa, así que lo llevó ante él. Hārūn-al-Rašid le preguntó su nombre y a qué se dedicaba, y le contestó que se llamaba Ṭulūn y que era cuidador de perros. Seguidamente el califa le preguntó si podría cumplir su cometido si le nombraba gobernador, a lo que le respondió que sí, si el Comendador de los Creyentes le hacía de ello merecedor. Ese mismo día el califa lo nombró gobernador de Egipto, ordenó que se le prepararan los pertrechos y fuese enviado a Egipto vestido con un traje de honor y acompañado de pajes y criados. Asombrados por aquella extraña decisión del califa, uno de los notables le preguntó la razón de haber nombrado a hombre tan miserable para misión tan relevante y le respondió que porque el maldito faraón se jactó y enorgulleció por su reino egipcio, y que por aquel maldito era por lo que ahora entregaba ese reino al más miserable de sus súbditos, para que todos sepan que el mundo carece de valor alguno para Dios el Altísimo. ‘Awfī prosigue el relato hablando bien de las gestiones de Ṭulūn y de su hijo

con “artistas” se refiere el autor a “poetas”.

⁴⁶⁰ L. II, cap. V, 156-158. “Sobre la virtud de la altitud de miras”.

⁴⁶¹ Corán, 43 (El lujo): 51 (parte de la aleya).

Aḥmad b. Ṭulun, y termina elogiando al califa por haber tenido la valentía de haber obrado así por su celo religioso.⁴⁶²

IV 3.2 Contenidos discordantes

IV 3.2.1 Relatos descolocados

En mi opinión, el mayor defecto del *Javāme'* radica en la gran cantidad de relatos descolocados que hay, en el sentido de que es nula o escasa su relación con el título del capítulo en el que se ubica. La desubicación de los relatos es algo que reconoce el mismo 'Awfi, según he podido ver en el capítulo “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”, en un relato al que añade un colofón para explicar que este relato ya lo había contado en el capítulo en el que habla sobre los reyes persas, además de que justifica la descolocación de otros relatos que podría haber contado en el presente capítulo pero que lo ha contado en otros porque también encajan allí.⁴⁶³

Mosaffā incide también en este punto en una nota al final de uno de los volúmenes en la que señala que el relato sobre el poeta 'Orva b. Oḡdayna, al que hago alusión en VII a. 2.1.1.4 Contra el derroche, y que el autor coloca en el capítulo “Sobre la reprobación del derroche y el despilfarro” no tiene nada que ver con ese tema, y que debería haber ido en el capítulo “Sobre la virtud de la confianza en Dios y el sometimiento a Él”. Mosaffā basa esta su afirmación además insinuando que 'Awfi habría podido cambiar una palabra del primer hemistiquio del verso para encajar mejor el relato en el capítulo. Habría cambiado “ešrāf” (el levantarse) por “esrāf” (derroche).⁴⁶⁴

Los relatos desubicados, fuera de contexto, son bastante frecuentes en esta obra. Pondré algunos ejemplos, los más notorios. Del capítulo “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades” destaco 4, que pueden verse en la traducción parcial que publiqué del *Javāme'*. Cabría esperar que los relatos traten sobre las argucias y tretas bélicas, como puede verse en VI 6.1 Estrategia frente espada, pero lo que nos encontramos son cuatro relatos que lo que tratan es el buen ingenio

⁴⁶² L. II, cap. V, 161-163. “Sobre la virtud de la altitud de miras”.

⁴⁶³ L. I, cap. XIII, 203. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”.

⁴⁶⁴ MOSAFFĀ, 2007 (d), 893.

mostrado por los protagonistas.⁴⁶⁵

Valga como ejemplo otro relato en el capítulo “Sobre la virtud de la lealtad”, cuya relación con el tema es nula. En él relata ‘Awfi que un discípulo de Bakr Fażl⁴⁶⁶ acude a éste para pedirle su intercesión ante Dios pues se veía responsable de las acciones de su hijo, un joven alocado que había sido sorprendido cometiendo fornicio. Aquel hombre le pide que le escriba una carta para que sea entregada al “dueño del infierno”, para que no sea allí atormentado, pero el Bakr Fażl le dice que su carta no será válida, además de que cometer fornicio en el mes de ramadán es pecado muy grave. El hombre le dice que por cuanto ni en este mundo ni en el otro puede hacer nada por él, ¿qué gana entonces siguiéndole? Bakr Fażl acaba dándole la razón e intercediendo ante un gobernador (que le había expropiado los bienes y encarcelado a su hijo) que se ríe al escuchar la historia y ordena sacar de prisión al hijo. ‘Awfi remata con un colofón con el que da la sensación que intenta justificar un relato hartamente discordante, diciendo que la moraleja de este relato está en que todo aquel que tenga una posición no debe escatimar en ayudar a los amigos ni incumplir su palabra. El verso con el que se remata el relato es aún más discordante con la trama, aunque no con el capítulo, pues trata sobre la lealtad:

Si el mundo te da protección, sé leal

No traiciones, que siempre el mundo así no quedará⁴⁶⁷

Otro ejemplo de relato inconexo podemos verlo en el capítulo “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”, en el que lo único que tiene que ver con el capítulo es que de uno de los personajes dice que era un “hombre injusto”. Un rajá de la India nombra gobernador de Nahrwala a un hermano suyo, quien tiene la osadía de acuñar moneda, por lo que el rajá envía a un condestable para que lo detenga. El usurpador intenta sobornar al condestable, al que intenta convencer para que envenene a su hermano, hace como que acepta pero acaba revelando al rajá la conspiración.⁴⁶⁸

Otro relato de este mismo capítulo y también ambientado en la india concuerda más en el capítulo “Sobre la virtud de la honradez y sus ventajas”, pues en él cuenta cómo un

⁴⁶⁵ Véase ‘AWFI, 2011, “‘Umar y el prisionero persa”, 87-88; “Qubād y los ladrones de joyas”, 89-90; “El engaño del rajá indio”, 90-92; y “Buen ingenio”, 211-213. (L. I, cap. XIII, 144-145, 147-148, 148-151 y 211-213. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”.

⁴⁶⁶ Personaje no identificado. Nizāmu’-d-Dīn transcribe Abū Bakr Fadhlū’llāh y se refiere a él como “un santo de Bujara”. Cf. NIZĀMU’D-DĪN, 1929, 207. El mss. BONYAD antepone el título de “Imam”, y el mss. MP2 dice Bakr Fażlollāh.

⁴⁶⁷ L. II, cap. XIX, 503-505. “Sobre la virtud de la lealtad”.

⁴⁶⁸ L. I, cap. VI. 22-23. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

mercader de Nahrwala confía en depósito a un soldado nueve lacs de Balotra⁴⁶⁹, el mercader muere y el depositario busca al hijo del mercader para entregarle aquel depósito. El hijo se niega a recibirlo, porque dice que tal cosa no está registrada en los cuadernos de su padre. Llevan el asunto al rajá Ḥasanak⁴⁷⁰, quien determina se use los nueve lacs para hacer una alberca que no tiene igual en el mundo y que sigue en pie.⁴⁷¹

IV 3.2.2 Colofones inconexos

También abundan los colofones discordantes, no ya con el capítulo en sí, sino con el relato. Esta discordancia es reconocida hasta por el mismo autor, en un relato en el que cuenta cómo una de las esposas del califa ‘Oṭmān —una bizantina de gran belleza, hija de un gobernador cristiano de Bizancio— se niega a desposarse con Mo‘āviya cuando muere el califa, para lo cual incluso llega a arrancarse los dientes y a partirse los labios, por ser lo que más atrae a los hombres de su belleza. ‘Awfi termina con un colofón en el que dice que la moraleja “fuera de lugar” de este relato es que aquel gobernador, aunque no era musulmán, supo ver que no había nadie más digno de su hija que el califa del islam, y que no hay que dudar dar la hija en matrimonio cuando surge un buen partido. Quiero incidir en un detalle, y es que el comentario de “fuera de lugar” bien podría no ser del autor, pues no aparece en el mss. MP2, por lo que podría ser del copista, que ya se percató de la incoherencia del colofón.⁴⁷²

Otro ejemplo de colofón fuera de contexto está al final de un relato en el que cuenta cómo el visir Faḏl b. Sahl es tachado en cierta ocasión de “ignorante” por el califa al-Ma‘mun, y lo justifica contando porque aquel creía al califa poseedor de un libro que contaba los secretos de lo oculto, porque antes de enviar a Ṭāher Ḍu-l-Yaminin a luchar contra ‘Alī b. ‘Isā, el califa le habló como si estuviera seguro de su victoria, lo cual es interpretado por Faḏl como que el califa posee un libro que le cuenta el futuro, le pide que se lo enseñe, y de nada valen las explicaciones de al-Ma‘mun de que solo fueron

⁴⁶⁹ Traduzco como Elliot, aunque no he podido averiguar de qué moneda se trata. Balotra es el nombre de una ciudad en Rajastán, India. Sería algún tipo de lakh o lak en circulación en la época, (moneda que sí es conocida y mencionada en las historias de la India). Cf. ELLIOT, 1869, 164, 167, 170 etc. Cf. también lo que dice el profesor indio Askari, que en un listado sobre los datos valiosos que aporta el *Javāme‘* sobre la India se refiere al lac de Balotra como “un tipo de moneda utilizada en Gujarat en aquella época”, pero que él, claramente, desconoce. ASKARI, 1995, 6; 49 y 50. El lac de Balotra es muy mencionado también en el *Ṭabaqāt-e nāṣeri* de Menhāj Serāj, como he podido ver.

⁴⁷⁰ Personaje no identificado.

⁴⁷¹ L. I, cap. VI, 16-17. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

⁴⁷² L. III, cap. XXIII, 685-689. “Mención de mujeres ascetas y de buen proceder”.

palabras de ánimo, que desconocía si iba a ganar o a perder aquella batalla. El colofón no puede chirriar menos, pues ‘Awfī termina diciendo que la moraleja de este relato es que los visires, los cortesanos y los privados de los reyes no deben, por muy grandes que sean, mostrarse osados ni en confianza con sus reyes y a los que sirven, ni de ninguna manera faltar a la educación para que el gobernante no se aire con ellos. Termina con un verso aún más discordante:

Creo que de tus virtudes habla todo el mundo

No te sientas seguro de los peligros que entrañan los que te envidian.⁴⁷³

IV 3.3 Relatos y poemas repetidos

Concluyo solo mencionando de pasada un defecto que considero menor, que es la repetición de relatos y de poemas, en especial en los colofones. Simplemente señalar que la repetición de los relatos tiene dos variantes básicas: los relatos que se repiten tal cual, con muy ligeras variaciones, y los que se repiten pero con una versión muy dispar. Esta afirmación no es igual de válida para los versos, pues sus repeticiones suelen ser idénticas.

A lo largo de su estudio, Nizāmu’-d-Dīn da cuenta de 18 relatos repetidos. Durante la redacción de mi tesis he podido detectar algunos más, pero al considerar esto un defecto menor, baste pues, simplemente, hacer mención de ello.

⁴⁷³ L. I, cap. XIV, 291-293. “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus proceder”.

CAPÍTULO V

EL ESTADO DE LA CUESTIÓN EN IRÁN

1. Un género poco estudiado

La literatura sapiencial en forma de *speculum principum* y libros de consejos arranca en Persia en la era sasánida⁴⁷⁴, muy probablemente con ‘*Ahd-e Ardešir*’ libro atribuido a Ardešir I⁴⁷⁵, el primer rey sasánida. Este género continúa en la era islámica con la traducción de esas obras del pahlavi al árabe, se reaviva con la literatura persa resurgida en los siglos X y XI, y ha tenido una continuidad hasta nuestros días a lo largo del milenio que nos separa de aquel resurgimiento. El *Calila y Dimna* y los *ḡodāināma* o *sirat al-moluk* perdidos que fueron traducidos del pahlavi al árabe por el célebre Ebn Moqaffa’, el *Qābusnāma* del rey de la dinastía de los Ziyāries ‘Onsor-al-Ma‘ālī Keykāvus⁴⁷⁶, el *Siyāsatnāma* de Nezām-al-Molk, *Naṣiḥat al-moluk* de Algacel, las varias obras anónimas tituladas *Keradnāma*, el *Sandbādnāma* o *Libro de Syntipas* de Zāhiri de Samarcanda, el *Marzbān Nāma* de Sa‘d al-Dīn Varāvīni, el *Jāvidān-e kerad*, reversionado en árabe por Moskuyah en el siglo X, muy posiblemente, a partir de un texto pahlavi y el *Baḡtiyār-nāma* de Daqāyeqi Marvazi⁴⁷⁷ son solo unos cuantos ejemplos de una larga serie de obras escritas como directrices morales que surgieron en

⁴⁷⁴ En su *al-Fihrist*, en un epígrafe titulado “Títulos de libros escritos sobre sermones, educación y máximas por los persas, romanos, indios y árabes”, Ibn-al-Nadīm enumera de manera mezclada los libros sapienciales de estos pueblos, de los que 14 tienen una relación directa con fuentes persas. Cf. Ibn-al-Nadīm, sin lugar ni fecha de edición, 377-378. Tafāẓẓoli enumera y describe una treintena de obras — entre grandes y pequeñas— de este género escritas en pahlavi. Cf. TAFĀẒẒOLI 1386/2007-8, 182-201.

⁴⁷⁵ Es decir “*Los consejos de Ardešir*”, obra citada en el *Javāme‘* (véase en IV 3.1.4 Entre la “determinación”, la “perseverancia” y el “esfuerzo”). Esta obra se ha reunido parcialmente mediante citas en obras antiguas árabes, sobre todo, de una copia de principios del siglo XII, se ha vuelto a traducir al persa y publicado en 1969. El profesor Šuštari, que prologa la traducción al persa de los textos reunidos, opina que en la época arsácida ya había este tipo de obras, es más, que muchas de las máximas de *Los consejos de Ardešir* están tomadas de obras arsácidas, pues a veces este rey sasánida se basaba en lo dicho por los “reyes anteriores” y “nuestros antepasados”. Cf. ANÓNIMO (*Los consejos de Ardešir*), 1969, Prólogo, 12. No es lugar aquí para entrar en lo que hubiera de literatura sapiencial regia antes del siglo III, en especial, en el mundo aqueménida, que, además de salirse de este estudio, nada nos ha llegado, y de la que sólo podemos hacer deducciones de los comentarios en textos en cuneiforme aqueménida y elamita. Algo más tenemos gracias a lo transmitido por los griegos. Sobre la educación de la realeza persa en la época aqueménida, véase ÁLVAREZ-PEDROSA, 2015.

⁴⁷⁶ Este rey sabía persa medio, lo cual se deduce por lo que comenta en el *Qābusnāma* (“en un libro de los persas he leído en escritura pahlavi que le preguntaron a Zoroastro...”), no es de extrañar que mucho del contenido de su obra se basara en las obras sapienciales que aún se conservaban en el siglo XI en Persia. Cf. KEYKĀVUS 1386/2007-8, 101.

⁴⁷⁷ Obra que tampoco se descarta su ascendencia sasánida (cf. Safā en DAQĀYEQI MARVAZI, 1966, prólogo, cinco y seis). El autor anónimo del *Tāriḡ-e Sistān* (cuya primera parte se redactó a mediados del siglo XI), menciona un *Baḡtiyār-nāma* de la época sasánida que narra la vida de Baḡtiyār, antepasado del héroe Rostam. Cf. ANÓNIMO, 1352/1973-4, 8.

Persia hasta el siglo XIII.⁴⁷⁸

Vemos pues cómo las Letras de consejos, máximas sabias y *exempla* han tenido en el Irán una importancia vital desde tiempos inmemoriales⁴⁷⁹, y muy especialmente en los círculos regios y cortesanos, y hay constancia de que en la era sasánida estas exhortaciones tanto morales como políticas se escribían en toda clase de objetos, verbigracia, anillos, lápidas, pórticos, cortinas, ropa e incluso en los bordes de los manteles⁴⁸⁰.

Si tenemos en cuenta esta larga tradición, que se extiende hasta nuestros días en tanto que el público iraní tiene un gran interés en este tipo de obras, que leen con profusión⁴⁸¹, y que los persas crearon obras de este género no sólo en su lengua sino también en árabe, la escasa presencia de estudios y análisis es *per se* algo que merece un estudio. Esta afirmación se hace aún más categórica si cabe con un dato que llama la atención: a excepción de la traducción en 1998 al persa de la obra de Fouchécour⁴⁸², no hay ni una sola obra en persa de análisis y/o sobre historia de los *especula* persas en particular, todo lo que hay son estudios parciales que se circunscriben a los prólogos — algunos de ellos, muy completos, eso sí— en este tipo de obras, y a artículos en publicaciones académicas, éstos últimos, también realmente escasos. Este número anecdótico de estudios contrasta de forma más que notoria con la ingente cantidad de estudios que sí hay sobre otros géneros, en especial, el sufismo y la poesía, en los que es fácil que cualquier investigador se pierda en una profusa bibliografía de artículos y libros escritos no sólo por académicos y profesores sino también por aficionados de vasta erudición.

No es lugar aquí para analizar las razones de esto, que, como he dicho, merecería un estudio aparte, mas intuyo que la primera causa de esta carencia es que la poesía sigue teniendo en la cultura persa un peso tan grande que sigue dejando caer su espesa sombra sobre la prosa, y en tanto que en prosa se han redactado los espejos de príncipes y la literatura sapiencial en general, ésta ha quedado, pues, arrinconada junto, por ejemplo,

⁴⁷⁸ Para la historia de la literatura sapiencial en Persia desde la era sasánidas hasta el siglo XIII, remito a la obra de Fouchécour, citada en la bibliografía.

⁴⁷⁹ Tafazzoli, especialista en literatura persa preislámica, se refiere a la literatura moralista como “la que configura la parte más importante de la literatura pahlavi”. Cf. TAFAZZOLI 1386/2007-8, 180. Exagerada o no, esta afirmación da buena cuenta de la visión que los iraníes tienen de este género.

⁴⁸⁰ SABZĪĀNPUR, 2009, 95. Véase p. ej. Rel. 6 en VIII a. 1. Relatos sobre la justicia y la injusticia.

⁴⁸¹ Por ejemplo, en las dos veces que se ha editado y corregido el texto del *Qābusnāma*, el “espejo de príncipes” de la literatura persa por excelencia, de la primera hubo 13 reediciones, y, de la segunda, 15 hasta el año 2007.

⁴⁸² Véase FOUCHÉCOUR, en Bibliografía.

con la historiografía, a la cual, si se le ha prestado más atención ha sido por cuestiones pragmáticas más que literarias. Los iraníes, —grandes expertos en su poesía, cuando no, poetas ellos mismos—, fieles a su tradición siguen dedicando todo su esfuerzo y talento en investigar, analizar, cotejar, anotar, prologar, glosar, interpretar y, en definitiva, sondear hasta lo más profundo los textos y contextos de su poesía clásica, siendo la prosa, en particular la clásica, si no denostada, sí medio arrinconada y objeto de estudio de solo unos pocos. Así, en palabras del célebre crítico literario Zarrinkub, aunque la prosa tiene en la literatura persa un “espacio considerable”, “de parte de su atrio se ha ido apoderando la poesía a lo largo de los siglos”⁴⁸³, palabras con las que pienso hace referencia al hecho de que incluso los libros en prosa están salpicados aquí y allá por versos. Esto se puede ver en esta misma obra, sin ir más lejos. Este hecho se traduce en que el estudio académico de los textos clásicos en prosa sigue siendo minoritario entre los estudiosos iraníes. Basta echar un vistazo al número de estudios existentes en Irán dedicados a algún aspecto concreto de la poesía o de algún poeta y compararlo con los que hay sobre la prosa, para percatarse de este dato indiscutible.

Hasta donde he podido ver, escasean las obras sapienciales enteramente en verso, ergo, el que algo no esté en verso en la literatura persa equivale de facto a pasar a lo secundario. Es cierto que la poesía persa está salpicada de multitud de pasajes que son puramente literatura sapiencial, desde religiosa, hasta espejos de príncipes, pasando por los consejos válidos para la vida cotidiana, versos que han pasado al acervo de la cultura popular y que se han convertido en refranes con el paso del tiempo. Más curioso es que en Irán estos versos sapienciales estén en boca de todos, que hasta los más profanos tengan memorizados una cantidad considerable de ellos, que son capaces de utilizar al punto como baza en una discusión, un debate o una controversia. Es por eso que no deja de ser extraña la escasez de estudios de este género, que, como vemos, está tan presente en la mentalidad colectiva de los persas como ausente en el mundo académico, y solo últimamente, sobre todo, desde comienzos de este siglo, están aumentando en número estos estudios, que se están publicando en revistas prestigiosas académicas.⁴⁸⁴

A continuación enumero los artículos que he podido encontrar sobre esta literatura publicados en Irán y en persa, desde el año 2000. (Omito de la lista los que analizan otros aspectos, aunque la obra analizada sea un espejo de príncipes).

⁴⁸³ ZARRINKUB, 1385/2006-7, 36.

⁴⁸⁴ Habría que ver hasta qué punto la traducción y publicación al persa de la obra de Fouchécour en 1998 ha repercutido en el aumento de estudios en Irán acerca de los espejos de príncipes.

V 2. Estudios sobre los espejos de príncipes desde el año 2000⁴⁸⁵

1. 2000-1. Najaf JUKĀR. “Una comparación de los consejos de Anuširavān en el *Divān* de Ebn-e-Yamin Fariūmadi y otras obras literarias”. Se compara los consejos que Ebn-e-Yamin (m. 1368) pone en verso en boca de Anuširavān con los mismos según el *Šāhnāma* de Ferdowsi, el *Rāḥat al-ensān* de Badāye‘i (s. XI), el *Qābusnāma* de ‘Onsor-al-Ma‘āli Keykāvus, y además, con algunas aleyas coránicas y tradiciones orales islámicas.
2. 2002. Jalil NAẒARI. “Los contenidos comunes del *Qābusnāma* y las obras de Sa‘di”. Estudio de los contenidos del *Qābusnāma* en las obras de Sa‘di, aunque también se hace una comparación de los estilos utilizados por ambos.
3. 2002. Seyyed Abu-l-Qāsem FORUZĀNI. “La diferencia fundamental entre el *Qābusnāma* y los libros de consejos y preceptos en pahlavi”. Estudio de la diferencia del *Qābusnāma* con los espejos de príncipes del Irán preislámico en el sentido de que éstos se centraban más en las normas y en la ética del arte de gobernar, mientras que el *Qābusnāma* posee un contenido más variado que lo convierte tanto en “espejos de príncipes” para los príncipes como en “libro de consejos” para el común de las gentes.
4. 2002-3. Freyduṇ ALLĀHYĀRI. “El *Qābusnāma* de ‘Onsor-al-Ma‘āli y la corriente de la literatura sapiencial política en el Irán del periodo islámico”. Se analiza el *Qābusnāma* en tanto que uno de los espejos de príncipes que transmitieron el pensamiento político-moral del Irán sasánida al Irán musulmán.
5. 2008-9. Marziya FAḶĀRI. “Las facetas moralistas, sociales y políticas del capítulo primero del *Marzbān Nāma*”. Estudio de los mensajes moralizantes y políticos que hay en dicho capítulo de este libro de fábulas.
6. 2009. Vaḥid SABZIĀNPUR. “La influencia de los consejos de Anuširavān y Bozorgmehr en el *Golestān* de Sa‘di”. Amplio estudio de los consejos en el *Golestān* de Sa‘di que el autor sostiene son de Anuširavān y Bozorgmehr basándose en los consejos que aparecen de ambos en el *Qābusnāma* y cotejándolos con fuentes árabes en las que aparecen los mismos.

⁴⁸⁵ Puede verse las referencias bibliográficas completas de cada artículo en la Bibliografía, buscando por el apellido, que refiero al comienzo de cada descripción en mayúsculas.

7. 2010. Moḥammad Ebrāhim IRAJPUR. “El *Kubināma*, un libro de consejos antiguo y desconocido”. Estudio de este libro de consejos desconocido dirigido a la infancia, escrito en 1905 por el sufí Mollā ‘Ali Gonābādī, más conocido como Nur ‘Ali Tāni, y que solo ha sido publicado una vez, en litografía, en 1928.
8. 2011. Maḥbuba ŠARAFI. “La literatura de consejos políticos en la época de los Iljaníes”. El autor analiza las causas de la continuidad de la tradición de la literatura sapiencial política en el Irán iljaní basándose en cuatro autores: Sa‘di, Ibn Ṭiqṭiqā (*al-Fakri fi-l-adab al-solṭāniya va-l-dovāl al-eslāmiya*), el autor anónimo del *Tāriḳ-e šāhi-e qarāḳṭāyān* (*Historia del reinado de los Qaraḳṭāi*), y Vaṣṣāf de Shiraz, sobre todo, de su *Aklāq al-salṭana*, dedicado al sultán Aljāitu Ḳodābanda.
9. 2011-12. VVAA (Aḥmad Ḳātami y Ğolāmrezā Rafī‘i), “Una comparación de los consejos de ‘Onṣor-al-Ma‘ālī en el *Qābusnāma* con los puntos de vista sobre la educación de Jean Jacques Rousseau”. El título es ya suficientemente descriptivo.
10. 2012. VVAA (Moḥsen Morasselpur, Ḥosayn Širmoḥammadi y Marziya Šarifi), “La recuperación de los consejos de Ardešir I en la *Historia de Fakri*”. Estudio sobre los fragmentos y pasajes de la obra *Ahd-e Ardešir* (*Los consejos de Ardešir*) que retoma el historiador árabe Ibn Ṭabāṭabā —también conocido como Ibn Ṭiqṭiqā— (m. 1309) en su *al-Fakri fi-l-adab al-solṭāniya va-l-dovāl al-eslāmiya*.

Otros estudios realizados a partir del año 2000 que he podido ver en las bibliografías de los artículos pero que no he encontrado son: “Comparación de algunos libros sapienciales con el *Bustān*, el *Golestān* y el *Qābusnāma*”, de Nāṣer Jāberi Ardekāni, 2002-3, Universidad de Shiraz, trabajo de fin de carrera⁴⁸⁶; “Una revisión de las fuentes de las máximas en árabe de la obra *Amṭāl va ḥekam* de Dehkhoda”, de Vaḥid Sabziānpur, 2005-6, en *Majalla-ye Anjoman-e Irāni-e Zabān va Adabiyāt-e ‘Arabi* (Revista de la Sociedad Iraní de Lengua y Literatura Árabes), nº 3, págs. 55-69⁴⁸⁷; “Una búsqueda de las raíces persas de los conceptos comunes sapienciales de Motanabbi y

⁴⁸⁶ Referencia en persa: «مقایسه برخی خردنامه ها با بوستان، گلستان و قابوسنامه»، ناصر جابری اردکانی، دانشگاه شیراز، پایان نامه کارشناسی ارشد، ۱۳۸۱.

⁴⁸⁷ Referencia en persa: «بازنگری منابع حکمت های عربی کتاب امثال و حکم دهخدا»، وحید سبزیان پور، مجله انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، شماره ۳، از ۵۵ تا ۶۹.

Ferdowsi”, de Vahid Sabziānpur, 2005-6, en Majalla-ye Farhang (Revista de Cultura), Número especial de Literatura, págs. 95-123⁴⁸⁸; “Una comparación de los elementos sapienciales del *Šāhnāma* y los textos en árabe de entre los siglos III y V [de la hégira]”, de Vahid Sabziānpur, 2005-6, en Majalla-ye Anjoman-e Irāni-e Zabān va Adabiyāt-e ‘Arabi (Revista de la Sociedad Iraní de Lengua y Literatura Árabes), n° 1, págs. 127-148⁴⁸⁹; y “Las raíces persas de las máximas y refranes en árabe en la poesía de Bahār”, de Vahid Sabziānpur, 2007-8, en Fašlnāma-ye ‘Elmi va Pažuheši-e Nāma-ye Farhangestān (Revista Trimestral de Ciencia e Investigación del Boletín del *Farhangestān*), Novena época, n° primero, n° 33, págs. 74-96⁴⁹⁰.

V 3. Estudios sobre ‘Awfi y su obra

Además de los pocos estudios llevados a cabo en Occidente acerca de ‘Awfi y su obra en el siglo XIX, y de los que da cuenta Nizāmu’d-Dīn en su tesis⁴⁹¹, el primer estudio amplio académico que se hizo de ‘Awfi fue a comienzos del siglo XX a tenor de la publicación de su *Lobāb* por E.G. Browne, en dos volúmenes (1903 y 1906). Para el siguiente estudio de envergadura habría que esperar a 1929, fecha a partir de la cual el profesor indio Nizāmu’d-Dīn desbroza el camino y suscita el interés del estudio exhaustivo del *Javāme‘*, y su más que paulatina publicación del texto, que comienza en 1324/1945-6 y que aún no ha concluido (véase I 3.1.1 Historia de la edición de la obra en su original persa).⁴⁹²

Aparte de los estudios sobre ‘Awfi y su obra desarrollado en los prólogos de las ediciones del *Javāme‘* y del *Lobāb*, seguidamente doy cuenta de estos artículos, de los que hago una breve descripción⁴⁹³:

⁴⁸⁸ Referencia en persa: «جستاری در کشف ریشه های ایرانی مفاهیم مشترک حکمی متنبی و فردوسی»، وحید سبزیان پور، مجله فرهنگ، ویژه ادبیات، ۱۳۸۴، از ۹۵ تا ۱۲۳.

⁴⁸⁹ Referencia en persa: «مقایسه حکمت در شاهنامه و متون عربی قرن سوم تا پنجم»، وحید سبزیان پور، مجله انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، شماره ۱، از ۱۲۷ تا ۱۴۸.

⁴⁹⁰ Referencia en persa: «ریشه های ایرانی امثال و حکم عربی در شعر بهار»، وحید سبزیان پور، فصلنامه علمی و پژوهشی نامه فرهنگستان، ۱۳۸۶، دوره نهم، شماره اول، شماره ۳۳، از ۷۴ تا ۹۶.

⁴⁹¹ Cf. NIZĀMU’D-DĪN, 1929, 31-32.

⁴⁹² A partir del año 2000, y muy particularmente, desde el año 2010, han proliferado bastante las ediciones de relatos del *Javāme‘* ilustrados dirigidos a los niños y a la juventud así como las selecciones adaptadas a un lenguaje más moderno. Al no ser publicaciones académicas, las omito en este estudio, pero quería hacer de ello mención para dar cuenta de la importancia que paulatinamente está cobrando esta obra de ‘Awfi en Irán.

⁴⁹³ Todos estos artículos están en persa, a no ser que se indique lo contrario. Pueden verse las referencias

1. 1953. Manzūr-al-ḤAQQ. “Moḥammad ‘Awfī”. No es más que una breve reseña sobre la vida de ‘Awfī y el valor del *Javāme‘*, que pudiera ser interesante en su época para el público, pero que no aporta nada nuevo. Carece de bibliografía al final y da las referencias solo mencionando la obra y/o el autor, pero sin número de página ni referencia alguna.
2. 1966. Seyyed Hasan ASKARI. “*On Awfī’s Jawami-ul Hikayat*”, (en inglés), publicado originalmente en el vol I, nº 21 de Patna University Journal (India), y reimpresso en 1995 como separata por la editorial Khuda Baksh Oriental Library, Patna. Es un buen trabajo sobre el *Javāme‘*, pero el autor se centra especialmente en la información que se da de la India, su rajás, las fábulas indias que refiere ‘Awfī así como muchos de los relatos relacionados con los Gaznavíes y los Guríes, las dos dinastías musulmanas premongólicas más relacionadas con la historia de la India.
3. 1971. Amir Bānou MOSAFFĀ. “Crítica a ‘Crítica y análisis de *Javāme‘ al-ḥekāyāt*’”. Este artículo, escrito por la entonces joven profesora Mosaffā cuando realizaba su tesis doctoral (la edición del Libro III del *Javāme‘*), es en realidad una dura crítica contra el profesor Ja‘far She‘ār, quien escribió al parecer un artículo titulado ‘Crítica y análisis de *Javāme‘ al-ḥekāyāt*’” lleno de desaciertos y errores contra los que carga Mosaffā. No he podido encontrar el artículo de She‘ār, pero por las pistas y datos que del mismo da la profesora, este artículo sería incorporado como prólogo a la selección del *Javāme‘* que She‘ār publicó en 1984 y que se reeditó en 1993. A todo esto, lo que llama la atención es que ese prólogo-artículo fue publicado en dicha selección con la mayor parte de los desaciertos y errores que Mosaffā critica. Este mismo artículo, aunque mucho más transformado —si lo juzgo a partir del prólogo de la selección del *Javāme‘* de 1984— y los errores corregidos, también prologa su edición del Libro V del *Javāme‘* de 1987.
4. 1972. Amir Bānou MOSAFFĀ. “*Faraj ba‘d al-šedda y Javāme‘ al-ḥekāyāt*”, publicado en dos partes en verano de ese año. Es un estudio comparativo entre el *Javāme‘* y *Faraj* y en el que además se compara una serie fragmentos de las traducciones al persa de ‘Awfī y Dehestāni.

5. 1975. Amir Bānou MOSAFFĀ. “Las fuentes perdidas de *Javāme‘ al-ḥekāyāt*”. Este artículo versa sobre 15 obras perdidas utilizadas por ‘Awfi y de las que solo han quedado el título, y que la profesora Mosaffā enumera, sitúa en el *Javāme‘*, remite a los fragmentos de algunos que se pueden encontrar de ellos en algunas obras, y menciona otras obras en árabe y persa que citan algunas de estas obras perdidas.
6. 1988. Naṣrollāh PURJAVĀDI. “Crítica filosófica de la poesía según ‘Aṭṭār y ‘Awfi”. Se ofrece una comparación de la visión que ‘Awfi y el místico ‘Aṭṭār de Nishapur tenían de la poesía. Para la visión de ‘Awfi el autor del artículo se basa en el *Lobāb*.
7. 1996. Moḥammad K^VĀNSĀRI. “Reseñas: *Javāme‘ al-ḥekāyāt*”. Básicamente es una crítica a la reedición del Libro IV y V del *Javāme*, publicados en 1971 y 1987 respectivamente, y que She‘ār vuelve a publicar en un solo volumen en 1374/1995-6. El autor del artículo enumera y corrige (o da cuenta simplemente) de 53 errores de edición, dejando claro de antemano que ignora si se trata de errores del editor, de las copias que manejó, o de simples erratas.
8. 2004. Maḥmud DAWLATĀBĀDI. “Soy hijo de un fundidor de zinc: la imagen que se da de Ya‘qub b. Leyṭ en *Javāme‘ al-ḥekāyāt* y en *Siyāsatnāma*”. Como dice el título, trata sobre la imagen que da estas dos obras del que fuera el fundador de la dinastía de los Ṣaffāries. Sin embargo, el artículo analiza lo que dice el *Siyāsatnāma*, y, cuando llega al *Javāme‘*, simplemente se limita a reproducir uno a uno los relatos que hay sobre Ya‘qub b. Leyṭ.
9. 2008-9. Fā’eza ‘AQIQI. “Lo que no se ha dicho del *Javāme‘ al-ḥekāyāt*”. Analiza algunas de las dimensiones sociológicas del *Javāme‘* con mención de algunos relatos de ladrones y mendigos y trata de pasada el fanatismo religioso de los mandatarios selyúcidas y la ausencia de crítica por parte de ‘Awfi hacia las injusticias cometidas por esta dinastía.
10. 2009. Ruḥollāh Mahdi PUR ‘OMRĀNI, “La presencia de los niños y los adolescentes en la cuentística de la literatura persa clásica”. Analiza las menciones que se hacen de niños y adolescentes en el *Javāme‘*, en particular, cuando son protagonistas del relato. El autor estudia asimismo la readaptación de estos relatos para la infancia y la juventud de hoy, reversionándolos a un lenguaje más moderno, y al final anuncia estar preparando una selección de relatos del *Javāme‘* dirigidos a la juventud con dicha readaptación.

11. 2010. (VVAA). Mariam K̄alili Jahān Tiğ y Fāṭema Maḥmudi. “El diálogo en el relato del califa y el árabe beduino según tres versiones; en el *Maṭnavi*, en el *Moṣibatnāma* y en el *Javāme‘ al-ḥekāyāt*”. Se analiza las tres versiones en las citadas tres obras sobre un árabe beduino que moraba en un desierto inhóspito en el que nunca llovía, que le lleva como presente agua salada al califa al-Ma’mun, y el califa se percata que, para el beduino, aquella agua era algo muy valioso, por lo que le recompensa por aquel presente.⁴⁹⁴
12. 2011. ŠAFARI ĀQ QAL‘A, ‘Ali. “*Nozhat al-‘oqul*, otra obra del autor de *Javāme‘ al-ḥekāyāt*”. Breve artículo que analiza la posibilidad que el autor de *Nozhat al-‘oqul* sea ‘Awfī. (Véase III 3.4 *Nozhat al-‘oqul*, ¿una obra de ‘Awfī?).

V 4. Tesis sobre el *Javāme‘*

Las tesis que he encontrado sobre el *Javāme‘* en Irán son 4, y todas recientes.

1. 1387/2008-9. *El lenguaje de la imagen en el Javāme‘ al-ḥekāyāt va lavāme‘ al-ravāyāt de Sadid-al-Din ‘Awfī, del siglo VII de la hégira*, defendida por Farzāna Čahārdawli (véase ČAHĀRDOWLI, Farzāna en Bibliografía).⁴⁹⁵
2. 2012. *El verbo compuesto y el preposicional en la prosa del siglo VII según el Golestān de Sa‘di, Meršād al-‘abbād y Javāme‘ al-ḥekāyāt*, defendida por Susan AMIRI en la facultad de Literatura y Ciencias Humanas de la Universidad Āzād-e Eslāmi (sede central de Teherán). (Véase AMIRI, Susan en Bibliografía). La tesis muestra la estructura de este tipo de verbos en el siglo VII/XIII en estas tres obras con el objetivo de compararlos con lo que dicen las gramáticas sobre ellos al respecto así como con el sistema verbal del persa moderno.⁴⁹⁶
3. 2012. *Morfología de los relatos de Javāme‘ al-ḥekāyāt va lavāme‘ al-ravāyāt*, defendida por Nasrin Amini en la Universidad de ‘Allāma Ṭabāṭabāi, Teherán (véase AMINI, Nasrin en Bibliografía). La tesis es un análisis de las estructuras

⁴⁹⁴ Véase “Agua del paraíso”, en ‘AWFĪ, 2011, 141. (L. II, cap. I, 14-16. “Sobre la virtud de la vergüenza”).

⁴⁹⁵ De esta solamente he podido averiguar el título y los datos para referenciarla. Tampoco he podido encontrar la abstracta.

⁴⁹⁶ De esta he podido acceder a la abstracta y unas cuantas páginas, que aparecen el sitio WEB de la Biblioteca Nacional de Irán.

de un muestrario de relatos de los Libros I y II del *Javāme‘* con el que la autora demuestra que la estructura narrativa utilizada por ‘Awfi en esta obra encajan con las llamadas “funciones de Vladímir Propp”.⁴⁹⁷

4. 1391/2012-3. *Estudio de las enseñanzas religiosas y morales en el libro de Javāme‘ al-ḥekāyāt va lavāme‘ al-ravāyāt* de Sadid-al-Din Moḥammad ‘Awfi, defendida por Fāṭema Mirjalili en el Departamento de Lengua y Literatura Persas de la Universidad de Yazd (véase MIRJALILI, Fāṭema en Bibliografía).⁴⁹⁸

⁴⁹⁷ Esta es la única tesis del *Javāme‘* de cuyo texto he podido disponer, gracias al profesor Ṭāyefī, quien la dirigió.

⁴⁹⁸ De esta solamente he podido averiguar el título y los datos para referenciarla, pero no la abstracta.

CAPÍTULO VI

JAVĀME‘ COMO “ESPEJO DE PRÍNCIPES”

VI 1. Los espejos de príncipes y la literatura sapiencial

El género de los espejos de príncipes en tanto que consejos dirigidos a las autoridades políticas está íntimamente ligado a la literatura sapiencial en general, es decir, a aquella dirigida a cualquier persona independientemente de su estatus social y con el objetivo de instruir y moralizar al individuo y a la sociedad. Este aserto es muy patente en la literatura persa, donde las obras de consejos y *exempla*, de amonestaciones e instrucciones para educar en la moral, se mezclan de facto y de una forma indisoluble con los *speculum principum*, esto es, con las obras de consejos dirigidos a personajes regios y cortesanos que instruyen en esa política moralizante o moral politizada que debe practicar el rey en una hipotética “ciudad ideal”, siendo así que se trata de una literatura sapiencial para la Realeza en la que monta tanto la ética-moral como la política, y viceversa. Numerosos ejemplos de esta afirmación pueden verse echando un simple vistazo al índice de los capítulos de cualquier obra de este género, en los que las exhortaciones a la moral y ética del individuo se entreveran con los consejos dados para el buen gobierno. En este sentido, hay quienes dividen la literatura sapiencial en tres tipos:

1. La dirigida a grandes personajes como reyes y visires y a los hijos de éstos. De este tipo serían los “naṣiḥat al-moluk” “siyar al-moluk”, “ādāb al-saltāna”, “toḥfat al-moluk” y “dastur al-vozarā”.
2. La dirigida al común de las gentes. De este tipo serían las obras de moral, los “pandnāma”, “naṣiḥat nāma” y “keradnāma”.
3. Aquellas obras en las que la moral, la educación y las enseñanzas se hallan en un segundo plano, colocadas y traídas a colación cuando es oportuno, junto al tema principal que trate la obra. En el tercer tipo se incluirían las obras de la mayoría de los poetas, los libros de historia, mística y sufismo, biografías, libros de viajes y cuentística tanto en verso como en prosa, como *Bustān*, *Golestān*, *Calila y Dimna*, *Marzbān Nāma* y *Samak ‘Ayyār*.⁴⁹⁹

⁴⁹⁹ Cf. esta clasificación en VVAA (Kātami, Aḥmad, etc.) 2011-12, 2. A excepción de *Samak ‘Ayyār*, los

En opinión de quien esto suscribe, a excepción del tercer tipo, la clasificación me parece un tanto forzada —lo cual no quiere decir desacertada—, pues el verdadero grueso de la literatura sapiencial en persa está escrita por cortesanos o personajes regios y dirigida a ellos mismos, y aunque ello no obvie a que el contenido sapiencial y moralizante pueda ser utilizado por cualquier persona, se trata, como afirma el célebre crítico Zarrinkub, de una literatura “que pertenece mayormente a la cultura de las clases nobles”⁵⁰⁰, y, como señala Fouchécour, de obras cuyos autores “(Keykāvus b. Vošmgir, Algacel, Sanāi, Nezāmi etc.) trataron de abarcar de manera ideal a todo hombre, aunque, más concretamente estaban dirigidas a personajes que eran considerados los más importantes de la sociedad”⁵⁰¹. El profesor Šuštari va más allá y apunta a una hipótesis que me parece interesante reseñar aquí. Sentencia que los típicos espejos de príncipes antiguos, como *Los consejos de Ardešir*, que versaban especialmente sobre temas moralizantes, consejos y amonestaciones, fueron muchos de ellos en la era islámica “despojados completamente de sus facetas históricas y políticas de tal guisa que el lector profano, al leer esas obras, cree que sus contenidos han sido creados por los que las escribieron”. Šuštari agrega que los autores de esas obras —ya sean en persa o en árabe— al quitar todo lo político e histórico y convertirlas en libros de consejos en el sentido estricto han provocado un gran problema para la comprensión de la historia.⁵⁰²

Dicho esto, no creo que haya ninguna línea nítida que delimite los tipos 1 y 2, siendo así que espejos de príncipes —llámense “naṣiḥat al-moluk”— y libros de consejos —llámense “pandnāme”—, forman parte de un género muy difícil de diferenciar, y que los segundos, en tanto que literatura sapiencial “popular”, son subsidiarios enteramente de los primeros, y que éstos —los “naṣiḥat al-moluk”— solo son diferenciables en los detalles con los *siyāsatnāma* o libros de la política, que, como tales, ora pueden verse desde el ángulo de “espejos de príncipes”, ora como “manuales didácticos para la política” en los que se pretende formar humanísticamente al soberano mediante breves relatos.⁵⁰³

títulos de las obras que ponen como ejemplo los autores en el tercer tipo son, en mi opinión, bastante discutibles.

⁵⁰⁰ ZARRINKUB, 1385/2006-7, 41.

⁵⁰¹ FOUCHECOUR, 1986, 173.

⁵⁰² Cf. “*Los consejos de Ardešir*” (ANÓNIMO), 1969, Prólogo, 13.

⁵⁰³ Aquí nos topamos con un problema terminológico, que más que un problema denota esta ausencia nítida de delimitaciones en este género. Me refiero a la ausencia en persa de un término concreto para denominar “espejo de príncipes”, o, visto desde otro ángulo, la existencia de varias expresiones para referirse a este género. En esta lengua, la expresión “espejos de príncipes” tal cual lo expresamos nosotros carece de sentido (es decir, “āinahā-ye šāhzādegān”, que sería la traducción literal de “espejos de príncipes”), y en su lugar se utilizan una multitud de términos y expresiones para denominar esa

Sobre esto, también reseño lo dicho por Nogales Rincón, que señala que aunque los espejos de príncipes gozan de una especificidad propia, sin embargo no es menos cierto que sus límites son en ocasiones difíciles de fijar, especialmente en relación con la literatura sapiencial y la tratadística política, máxime cuando los contenidos por ellos transmitidos e incluso los fines son en ocasiones comunes a la cronística, textos legales, mester de clerecía, cancioneros, etc.⁵⁰⁴

VI 2. *Javāme‘* como libro de consejos

Sin ir más lejos, ejemplo de la mezcolanza entre lo sapiencial regio y lo plebeyo es esta misma obra del *Javāme‘*, la cual, obviando aquellas partes que no tienen que ver con este género, lo que sí pertenece a la literatura sapiencial no puede desligarse de lo que nosotros llamamos espejos de príncipes.

Para ‘Awfī —que por boca del sufí Ḥātam Aṣamm establece una diferencia clara entre enseñar el saber y el aconsejar⁵⁰⁵—, tiene una importancia capital las palabras sabias, y por ello pone a leer a príncipes libros sapienciales como el *Calila y Dimna*, en un relato en el que narra la historia de Cosroes II Parviz, que encuentra leyendo a su hijo Qobād II dicha obra⁵⁰⁶. Los príncipes deben comprar las palabras sabias a cualquier precio, aun cuando no sepan en primera instancia para qué puedan servir, como deja ver en un relato en el que el hijo de un rey hereda un trono, que abandona debido a los muchos enemigos que le surgen, y que en su deambular por el mundo le compra por una gran cantidad de dinero unas palabras sabias a un “vendedor de palabras” que, en primera instancia, ignoraba para qué le podrían valer, relato que termina con este expresivo colofón: “que nadie pierde cuando compra sabiduría y que el hombre prudente es aquel que acepta en cuerpo y alma los dichos sabios y los escucha para de esta suerte hallar la dicha en ambos mundos”.⁵⁰⁷

“aḳlāqiyāt” (ética, moral) plasmada en “goftār-e ḥakimāna” (dichos sabios, proverbios) que configuran los espejos de príncipes. Así, como hemos visto, los espejos de príncipes tienen varias denominaciones, a saber: “naṣiḥat al-moluk” (consejos de los reyes), “siyar al-moluk” (semblanzas de los reyes), “ḳodāināma” (libros de los señores), “āin nāma” (libros de ordenanzas), “ādāb al-saltāna” (Usanzas de los sultanes), “toḥfat al-moluk” (dádivas de los reyes) y “dastur al-vozarā” (instrucciones de visires). En cuanto a los libros de consejos, que, insisto, raramente pueden disociarse de los espejos de príncipes de los círculos regios, podrían denominarse “andarz nāma”, “pandnāma” y “naṣiḥat nāma” (los tres con el mismo significado, “libros de consejos”), y “ḳeradnāma” (“libros de la razón”).

⁵⁰⁴ NOGALES RINCÓN, 39.

⁵⁰⁵ L. I, cap. XV, 36. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

⁵⁰⁶ L. I, cap. IV, 360. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

⁵⁰⁷ Véase “Compra de palabras sabias”, en ‘AWFĪ, 2011, 187-190. (L. II, cap. XXII, 589-596. “Sobre la

VI 2.1 Consejos de ulemas y sabios

Uno de los exordios en el que se palpa más ese ‘Awfi cortesano aconsejador de reyes y altos dignatarios de la Corona es el que encabeza el capítulo XV del Libro I “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”, donde explica sin ambages porqué hay que aconsejar a reyes, califas e incluso a plebeyos. En él compara el corazón humano a un espejo, y el cuerpo a un marco de barro en el que está colocado, espejo que en ocasiones se ensucia siendo los “sabios y ulemas” quienes tienen el deber de mantenerlos limpios del “polvo de la lujuria” y de la “humedad de la negligencia”. Prosigue diciendo que todo “rey, califa y plebeyo” cuyo espejo se haya oscurecido por la “herrumbre de la negligencia” lo que debe hacer es limpiarlo con el “pulimento del sermón de los ulemas y los consejos de los sabios” a fin de que “recupere su lustre”, pues “no hay pulimento para el espejo del corazón más fuerte que la prédica de los predicadores y el consejo de los sabios”. ‘Awfi apostilla su argumento con el Corán: “*¡Y amonesta, que la amonestación aprovecha a los creyentes*”⁵⁰⁸, y cierra este mismo capítulo con un colofón en el que dice que si los estadistas y dignatarios aceptan los sermones y consejos que se han dado aquí, habrán obtenido la dicha de este mundo y del venidero, y añade que no le cabe duda que mientras no haya una buena disposición y la mente no esté despejada, nunca “las gotas de los sermones de los sermoneadores” ni “los consejos de los aconsejadores” calarán en las “conchas de sus mentes”⁵⁰⁹.

Tanto en este capítulo como a lo largo de toda la obra son muchos los sermoneadores y sabios de los que se vale para hacer llegar su mensaje sapiencial, erigiendo de esta manera una obra fundamentada en argumentos de autoridad. Desde Pitágoras, del que dice que fue el primer “sabio aconsejador”⁵¹⁰, hasta el célebre ministro selyúcida Nezām-al-Molk, en su obra desfilan sabios aconsejadores del mundo griego, como Pitágoras, Aristóteles, Demócrito, Sócrates, Diógenes etc., aportando cada uno de ellos su *sapientia*, entendida ésta como la sabiduría de los filósofos. Del mundo sasánida no podía faltar Bozorgmehr —visir de Anuširavān—, profetas grandes y menores, santos judíos y cristianos, y, por supuesto, musulmanes, grandes ulemas, sufíes, célebres anacoretas así como reyes y egregios personajes de la política de los que ‘Awfi tenía la

virtud de la honradez y sus ventajas”).

⁵⁰⁸ Corán 52 (El monte): 55.

⁵⁰⁹ L. I, cap. XV, 40. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

⁵¹⁰ L. I, cap. XXIV, 330. “Sutiles episodios de cantores y músicos”.

suficiente buena opinión como para convertirlos en aconsejadores y apostillar el relato con el adagio árabe: *Las palabras de los reyes son las reinas de las palabras*⁵¹¹.

VI 2.2 Consejos de padres a hijos en el lecho de muerte

Siguiendo una tradición tan genuina en la literatura persa sapiencial como es la de convertir en sabios aconsejadores a los padres en su lecho de muerte, ‘Awfī también recurre en ocasiones a esta estrategia literaria en su *Javāme*’, sobre todo, con mandatarios que quieren transmitir sus experiencias al mando a sus hijos que van a tomar el poder temporal, antes de partir de este mundo como es el caso de ‘Alī con sus hijos Ḥasan y Ḥosayn⁵¹² y Mo‘āviya a Yazid⁵¹³.

Pero ‘Awfī no restringe al círculo de la política los consejos paternos pues en su obra vemos también a gente del pueblo e incluso a mendigos⁵¹⁴ haciendo lo propio, como es el caso de No‘mān ibn-al-Torāb ibn-al-‘Abdī⁵¹⁵, un jefe árabe que aconseja a sus tres hijos: Sa‘d, Sa‘id y Sā‘ed⁵¹⁶, por poner un ejemplo.

VI 2.3 La Historia como aleccionadora del mandatario

En todo caso, si importante es el sermón en sí de los sabios para ser amonestado, igual valor para el mismo objetivo se le concede al estudio de la historia como lección del pasado, como *magistra vitae*. Es más, como puede verse a lo largo de todo este estudio, ‘Awfī cuenta muchas veces una historia, un relato, no por aleccionar en la historia, sino como sostén y soporte de sus *exempla*, máximas, consejos, amonestaciones y espejos de príncipes con los que pretende adoctrinar tanto moral como políticamente. Es esta la faceta de ‘Awfī que quiero retratar, sabio, aunque adulador, en definitiva, la de un cortesano amonestador que utiliza el relato —histórico o ahistórico— como medio para la amonestación a fin de no tener que hablarle a su rey en primera persona y exponerse al castigo, y que dice y cuenta cosas, ora basándose en la fábula, ora en la historia de

⁵¹¹ L. I, cap. XVIII, 181. “Sobre extraños relatos de secretarios y una mención sobre sus capacidades y conocimientos”.

⁵¹² L. I, cap. V, 61. “Historias de los califas y de sus gestas”.

⁵¹³ L. I, cap. V, 76. “Historias de los califas y de sus gestas”.

⁵¹⁴ L. III, cap. VI, 136-139. “Sobre las sutiles palabras de los mendigos. Relatos sobre ellos”.

⁵¹⁵ Personaje no identificado. El mss. MATN atribuye este relato a Loqmān, y el mss. MJ dice “Tavāb” en lugar de “Torāb”, opción ésta preferida por Mosaffā. Cf. MOSAFFĀ, 2007 (d), 895.

⁵¹⁶ Véase “Un buen amigo”, en ‘AWFĪ, 2011, 239-241. (L. III, cap. XXI, 619-625. “Mención de personas sin creencias ni principios”).

verdad, ora en la mitología, para advertir a su señor de las consecuencias que ciertas acciones, inacciones y políticas pueden acarrear, y que de esta manera osa a llamar a sus señores a evitar los vicios y a decantarse por esas virtudes que debe tener todo mandatario que quiera que su gobierno perdure amén de dejar un buen nombre en este mundo y salvar su alma en el venidero.

Hasta donde he podido ver, ‘Awfi utiliza poco la mitología y la fábula para ilustrar sus consejos y amonestaciones. Nuestro autor prefiere la historia, o mejor dicho, las historias —con más o menos trasfondo de verdad—, para hacer llegar sus consejos y admoniciones al soberano, como explícitamente le dice el visir Aḥmad Kaşib al califa al-Mostaşer: “el califa debe hacer de las vidas de los califas del pasado un espejo en el que verse siempre y tener como ejemplo a la vista el carácter de ellos a fin de que merced a su elevada voluntad [hemmat-e ‘āli] se eleve hasta el grado que ellos llegaron”. (Véase Rel. 20 en VIII a. 2. Relatos sobre el altruismo y el egoísmo).

La Historia como aleccionadora del mandatario no sólo puede verse en la mayor parte de los relatos que refiero en este estudio, sino en muchos comentarios y en dos exordios de dos capítulos, el primero de los cuales es llanamente de Historia, con mayúsculas, “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”, donde a modo de comentario dice el porqué tiene que contar la historia de los reyes: “porque muchos son los beneficios de saber las palabras, hechos, grados, escalas, costumbres y leyes de ellos tanto como para el rey como para el vasallo, el mando y el mandado”⁵¹⁷. El segundo exordio al que me refiero es al del capítulo “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas”, en el que habla de los reyes del pasado, sus maneras y métodos para ordenar los asuntos del reino y el gobierno, ordenar la administración política, preparar “leyes venturosas”, “dar curso a leyes piadosas” y “reforzar las leyes del reino ya que dejaron buen nombre y hermosas obras”. Explica ‘Awfi que el estudio de la semblanza de los reyes del pasado y las noticias de los monarcas de los tiempos pretéritos es harto útil pues si el que las escucha es rey o visir emulará sus gestas y los seguirá en sus virtudes, y si no es rey hará de sus palabras y actos su guía en virtud de la tradición oral *todos vosotros sois pastores y todos vosotros sois responsables de vuestro rebaño*. ‘Awfi remata este exordio con un verso muy significativo:

⁵¹⁷ L. I, cap. IV, 3. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

De los reyes justos queda el nombre como recuerdo
y tras su muerte todas sus noticias tornáronse en leyenda
Mientras puedas siembra un buen nombre en el mundo pues
el buen nombre permanece por siempre, no el del rey de la antigüedad.⁵¹⁸

VI 2.4 La consulta como fuente de consejos

Una de las características que debe tener el mandatario ideal es el de saber consultar los asuntos de Estado con los suyos, en particular, con los sabios y ancianos, de cuyos juicios acertados deben saber sacar provecho los reyes, como señala explícitamente en el exordio del capítulo “Sobre el provecho que los reyes del mundo sacaron de juicios acertados” (véase en VI 6.1 Estrategia frente espada). Para ‘Awfi, ningún rey ni alto mandatario es lo bastante inteligente ni sabio como para prescindir de consultar con los demás, ni siquiera el mismo Mahoma, lo cual deja claro en el Exordio al capítulo en el que trata la consulta (“Sobre los beneficios de pedir ayuda y las ventajas de la consulta”), donde define el término “consultar” como “pedir ayuda al criterio de los prohombres y sacar provecho del sagaz”, y donde añade que incluso Dios le ordenó consultar a Mahoma, como señala el Corán: “*y consúltales sobre el asunto*”⁵¹⁹ y “*No voy a decidir nada sin que seáis vosotros testigos*”⁵²⁰. ‘Awfi concluye el exordio señalando que nunca ningún rey ha salido perdiendo consultando sobre los asuntos del reino y sobre cómo proceder en las acciones del Estado.⁵²¹

Si para ‘Awfi hasta el Profeta debe consultar, mucho más deben hacerlo los demás, por muy honorables y egregios que sean. Así, es significativo que el capítulo sobre la consulta lo encabece con un relato en el que explica la razón del éxito del Mo‘āviya y del fracaso de ‘Ali. A pesar de la aversión que muestra en no pocas ocasiones hacia Mo‘āviya y la devoción que siente hacia ‘Ali, ‘Awfi no duda en poner de ejemplo al primero como mandatario que escuchaba los consejos de los demás y que consultaba cuando era menester, frente a la cerrazón de ‘Ali, cuyo criterio a seguir en todo era el suyo propio. Es así que inicia el capítulo contando que cuando Mo‘āviya se rebeló

⁵¹⁸ L. I, cap. VII, 59. “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas”

⁵¹⁹ Corán 3 (La familia de Imrán): 159 (parte de la aleya).

⁵²⁰ Corán 27 (Las hormigas): 32 (parte de la aleya). ‘Awfi no cita la aleya entera, que le hubiera quedado mejor para lo que está exponiendo. Dicha aleya dice: *Dijo ella: “¡Dignatarios! ¡Aconsejadme en mi asunto! No voy a decidir nada sin que seáis vosotros testigos”*.

⁵²¹ L. II, cap. XXV, 672-673. “Sobre los beneficios de pedir ayuda y las ventajas de la consulta”.

contra el califa ‘Ali, ‘Amr b. al-Ahtam preguntó en qué basaba Mo‘āviya su causa, a lo que le respondieron que él consulta con ‘Amr b. al-‘Āṣ y no hace ni decide nada sin consultarle a él. Seguidamente ‘Amr b. al-Ahtam preguntó si ‘Ali consultaba con alguien, a lo que le respondieron que no, que todo lo hacía por criterio propio pues solo confiaba en su juicio. A esto, ‘Amr b. al-Ahtam dijo que el que consulta prospera y el autócrata [mostabed] perece, que la consulta conduce al éxito, que Dios le dejó a Mo‘āviya obtener el califato y que éste siguiera en manos de su familia. ‘Awfi concluye corroborando la historia diciendo que así fue, tal como dijo ‘Amr b. al-Ahtam, cómo Mo‘āviya logró hacerse con el califato, y el califa ‘Ali se quedó privado de él, pese a todas sus virtudes, su rango y gran cercanía con el Profeta. ‘Awfi remata con este verso:

Cuando por doquier asoma la cabeza el enemigo
y en su corazón planta el plantón de su enemistad contra ti
no te apoyes en tesoros, espadas y soldados
pídeles a los sabios su parecer y criterio
que cuántas cosas se han logrado con planificación
en lugar de desperdiciarse espadas y flechas.⁵²²

Sobre este aspecto de ‘Ali incide también en dos relatos más. El primero está ubicado en el capítulo “Historias de los califas y de sus gestas”. En la introducción a la historia del califato de ‘Ali, explica cómo al escuchar éste la excesiva pompa “al modo de los reyes persas” con la que estaba Mo‘āviya llevando su gobierno en Damasco, le comenta a ‘Abdollāh b. ‘Abbās que quería destituirlo y nombrar a otro gobernador, y le pregunta seguidamente cuál era su opinión, a lo que dice sin ambages que aun cuando eso que proponía era lo correcto, no era empero lo más aconsejable ya que Mo‘āviya era un hombre taimado y arribista, y que, si lo destituía, se le rebelaría y podría causar trastornos en su gobierno, que lo mejor era que lo engañara con promesas, hasta que le jurara lealtad, y que entonces lo hiciera venir a Medina y en ese intervalo aprovechara y nombrara a otro gobernador en su lugar. ‘Ali no le hace caso, depone a Mo‘āviya y estalla la célebre batalla en la que éste enarbola literalmente la camisa de ‘Oṭmān para emprender la batalla contra ‘Ali. ‘Awfi es muy claro al concluir el relato diciendo que todo lo que le ocurrió a ‘Ali fue por no haber escuchado el “consejo de los

⁵²² L. II, cap. XXV, 673-674. “Sobre los beneficios de pedir ayuda y las ventajas de la consulta”.

aconsejadores” y “haber despreciado el consejo de ‘Abdollāh b. ‘Abbās”, y que del control de todo gobierno se hace “todo rey y mandatario que consulte las cosas que convienen al reino y al pueblo con personas de criterio y experimentadas y no ignore las órdenes e indicaciones de éstas”.⁵²³

El segundo relato se ubica en capítulo “Sobre el provecho que los reyes del mundo sacaron de juicios acertados”, y se ambienta en esa misma batalla. Aquí vemos a ‘Ali desatendiendo el consejo de Aḥnaf b. Qays. Al ver Mo‘āviya un dictamen firmado por ‘Ali como “comendador de los creyentes”, Mo‘āviya le exige que elimine el título califal de la rúbrica, ya que precisamente estaban disputándose el califato. ‘Ali accede, pero Aḥnaf le aconseja que no lo haga, aunque por ello se levante más pendencia, pues de hacerlo ya no vería más su nombre escrito como califa. Pero ‘Ali, lejos de hacerle caso, le lleva la contraria preguntándole qué se perdía con ello, y se llega a comparar con Mahoma, explicando que cuando él era secretario del Profeta, también se quitó “Enviado de Dios” en el tratado de paz firmado con Sohayl b. ‘Amr, cuando éste lo exigió. Aḥnaf le dice a ‘Ali que no se compare con el Profeta, pero ‘Ali no cede y borra del dictamen el título califal. ‘Awfī termina recordando las palabras del sufi Ḥasan-al-Baṣrī, quien también da la razón a Aḥnaf en este consejo que le dio, y concluye el autor diciendo que a ‘Ali le ocurrió todo lo que le ocurrió por haber despreciado el criterio de Aḥnaf, y que su enemigo le superó solo gracias a su testarudez.⁵²⁴

Una consulta a Ḥajjāj Kayṣama Baṣrī —un notable de Basora conocido como buen creyente y gran saber y sagacidad— salva al condestable Ḥasan b. Sahl de la pena de muerte por talión, pues éste condestable —a las órdenes del califa al-Ma’mun—, antes de proceder a ejecutar al vencido Zayd b. Musā b. Ja‘far, que se había sublevado en Tabaristán, recibe el consejo de no hacerlo pues no había recibido semejante orden del califa, y que debía tener en cuenta que el vencido era primo del mismo califa.⁵²⁵ De la misma pena se libra el condestable Ali b. ‘Isā, a quien el califa al-Manṣur le ordena asesinar en secreto a su primo paterno ‘Abdollāh b. ‘Ali, orden que duda en acatar, por lo que consulta el asunto con Yunes Abu Farva, quien le advirtió que no le diera muerte ya que la intención del califa no era otra que la de aplicarle a él el talión, y dicho esto, le aconsejó que lo mantuviera oculto para devolvérselo a él cuando lo requiriera. ‘Isā b. Musā procedió de acuerdo al consejo que se le había dado, y, transcurrido un tiempo, el

⁵²³ L. I, cap. V, 56. “Historias de los califas y de sus gestas”.

⁵²⁴ L. I, cap. XII, 47-48. “Sobre el provecho que los reyes del mundo sacaron de juicios acertados”.

⁵²⁵ L. II, cap. XXV, 681-684. “Sobre los beneficios de pedir ayuda y las ventajas de la consulta”.

califa, creyendo que ‘Isā b. Musā habría matado a ‘Abdollāh b. ‘Ali, quiso terminar su trampa, pero le es devuelto el prisionero vivo. ‘Awfi termina diciendo que gracias a una correcta indicación y consulta a Yunes se libró ‘Isā b. Musā de aquella calamidad, para que las gentes sepan que consultar con los sagaces tiene muchas ventajas, y concluye con este verso:

Consultar los asuntos con quienes tiene criterio
soluciona los problemas a los libres.⁵²⁶

También están los que perdieron una guerra, ora por no haber escuchado un consejo, ora por no haber tenido un buen consejero. En el primer caso, se relata la batalla de Badr, en la que Abu Jahl pierde la guerra por haber desoído el consejo de retirada de ‘Otba b. Rabi‘a.⁵²⁷ En el segundo caso, ‘Awfi pone en boca del califa al-Ma‘mun la siguiente afirmación, que dice a sus cortesanos: “si mi hermano hubiera tenido buenos consejeros, jamás nadie le habría vencido, y este cargo no habría llegado a mí”, aserto que es corroborado por su visir Faḏl b. Sahl, que lo escuchaba.⁵²⁸

Para ‘Awfi, hay que dejarse aconsejar también por los “amigos afables” pues aceptar sus consejos “protege de la muerte” y en este sentido amonesta con este verso:

Escucha con la sinceridad del corazón los consejos del hermano
para que conquistes tus deseos
porque el juicioso ve claro
la cara del mañana en el espejo de hoy.⁵²⁹

En esta misma línea se reproduce una supuesta conversación entre al-Aṣma‘i y el poeta Baššār b. al-Bord para traer a colación dos poemas en árabe y uno en persa. El relato carece de trama alguna, y simplemente vemos cómo al-Aṣma‘i le comenta a Baššār no haber escuchado nunca un poema mejor sobre la consulta cómo el que en cierta ocasión compuso, que rezaba:

Si quieres consultar y pedir ayuda

⁵²⁶ L. II, cap. XXV, 684-686. “Sobre los beneficios de pedir ayuda y las ventajas de la consulta”.

⁵²⁷ L. I, cap. XII, 63. “Sobre el provecho que los reyes del mundo sacaron de juicios acertados”.

⁵²⁸ L. I, cap. XII, 23-24. “Sobre el provecho que los reyes del mundo sacaron de juicios acertados”.

⁵²⁹ L. I, cap. XII, 57-58. “Sobre el provecho que los reyes del mundo sacaron de juicios acertados”.

*a la prudencia del amigo y al consejo del prudente
no consideres que consultar es un defecto en ti
que las plumas pequeñas dan fuerza a las grandes.*

Seguidamente Baššār utiliza una muy conocida expresión coránica (*eḥdā al-ḥosnayain*) para definir qué es la consulta: *una de estas dos cosas buenas*⁵³⁰, ya que, explica, con la consulta son dos cosas buenas las que se ganan: si el consultado acierta con su criterio, el que consulta se beneficia de ello, y si falla, no se le censurará por cerrazón. Baššār cierra la conversación de la misma manera que termina el Exordio del capítulo “Sobre el provecho que los reyes del mundo sacaron de juicios acertados”, es decir, con un verso al-Motanabbi en árabe y uno en persa del mismo ‘Awfi, que más que sobre la consulta es encomiando los juicios acertados.⁵³¹

‘Awfi cree ciegamente en que la consulta es una de las prácticas más sanas de toda persona que se precie, que se debe consultar con aquel que uno considere es de fiar e imparcial, incluso aunque sea de otra religión, en este caso, una bastante denostada por nuestro autor: el zoroastrismo. Este punto de vista lo deja claro en un relato que ya cuenta Algacel en su *Naṣiḥat al-muluk*, aunque el mensaje de éste no se centra en la consulta sino en que se debe dar la hija a marido religioso⁵³². Aquí ‘Awfi reacomoda la historia y cuenta que el cadí de Marv y discípulo de Abu Ḥanifa, Nuḥ b. Abi Maryam, consulta con un zoroastra sobre a quién creía que debía darle su hija en matrimonio, pues muchos notables se la pedían. El zoroastriano manifestó su sorpresa porque el cadí de los musulmanes le consultara a él qué era conveniente en un tema como ese, pero el cadí le dijo que él era un hombre “de fiar e imparcial”, que escucharía y actuaría según le dijera. El zoroastriano le respondió que en el islam la valía estaba en la religiosidad, que por tanto optara por calibrar la religiosidad del pretendiente para dar a su hija o no. El cadí, satisfecho con las palabras del zoroastra, pensó para sí que nadie era más religioso y piadoso que Mobārak Tork, su esclavo turco, así que le dio su hija a él. ‘Awfi termina explicando cómo Dios le dio por hijo al imam del Jorasán ‘Abdollāh b. Mobārak, el más asceta de su tiempo, gracias a la bendición que fue aquella consulta de

⁵³⁰ La expresión, que solo aparece una vez en el Corán y que Cortés traduce un tanto floridamente como “una de las dos contingencias más bellas”, se encuentra en la sura 9 (El arrepentimiento): 52 (parte de la aleya).

⁵³¹ Véase en VI 6.1 Estrategia frente espada. (L. II, cap. XXV, 674-676. “Sobre los beneficios de pedir ayuda y las ventajas de la consulta”).

⁵³² ALGACEL, 1361/1982-3, 262-264.

Nuḥ b. Abi Maryam.⁵³³

Referencias a escuchar los consejos, sobre todo, de los ancianos, las he podido ver en muchos relatos, porque ‘Awfi dice que:

Todo lo que un joven ve en un espejo
lo ve un anciano en un ladrillo

Verso-refrán que repite hasta en dos ocasiones como colofones de sendos relatos: uno a cuenta de un hijo que desoye los consejos de su anciano padre⁵³⁴, y el otro a cuenta de los consejos que le da un anciano al califa al Ma’mun⁵³⁵.

Mucho más explícito es cuando este consejo de escuchar a los ancianos lo pone en boca de un mandatario aconsejándose a otro mandatario. Es el caso de Ḥajjāj b. Yūsuf, del que cuenta ‘Awfi que cuando le dio a ‘Obayd Yazid Moḥārebi el gobierno de Egipto⁵³⁶ y Ahvaz, le dijo a éste que los asuntos son de tres clases: la primera clase, los que por ignorancia se tuercen, la segunda, los que por suerte se solventan solos, y la tercera, los que por ventura avanzan. Ḥajjāj le recomendó que si sus asuntos se torcían consultara con los sabios, si sus asuntos se solventaban no se fiara ya que el viento de la ventura podría no estar soplando de por vida, y que cuando en aquello que hiciera el viento fuera a su favor le diera gracias a Dios a fin de que toda la vida triunfara. Por tanto, cuando ‘Obayd llegó a Basora vio los desórdenes de esa provincia y llamó a los ancianos y principales de la zona y les preguntó cuál de ellos tenía más experiencia. Señalaron a un terrateniente que era el más anciano. ‘Obayd lo honró y vio que era a él al que tenía que hacer sus consultas. Se apostilla con este verso:

Todo el que escuche los consejos de los sagaces
el firmamento no podrá amarrarle.⁵³⁷

Sobre las personas a las que no hay que consultar según ‘Awfi, he podido ver la mención de tres colectivos: aquellos que puedan dar un consejo interesado o por inquina contra alguien, el colectivo de las mujeres, y aquellos que deberían tomar consejo de los

⁵³³ L. II, cap. XXV, 676-678. “Sobre los beneficios de pedir ayuda y las ventajas de la consulta”.

⁵³⁴ L. III, cap. IX, 251. “Sobre la reprobación de la tacañería. Relatos de tacaños”.

⁵³⁵ L. I, cap. XII, 54. “Sobre el provecho que los reyes del mundo sacaron de juicios acertados”.

⁵³⁶ *Sic*. Más adelante pone Basora, lo cual es más lógico por la vecindad con Ahvaz.

⁵³⁷ L. I, cap. VII, 82-84. “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas”

demás, en lugar de darlos.

Sobre el primer caso, ‘Awfī lo deja ver en un relato que más encajaría en el capítulo XXIV del L. II, “Sobre la virtud de la determinación y la firmeza”. Cuenta que cuando el califa al-Manṣūr construyó Bagdad decidió demoler el Palacio de Ctesifonte y trasladar a la nueva ciudad su madera y sus ladrillos. Consultó el asunto con Kāled Barmakī. Éste le dijo que no veía conveniente aquella demolición, pues se necesitaba tanto dinero para demoler ese palacio sasánida como el gastado para su construcción. Al-Manṣūr le comentó a Abu Ya‘qub Muriānī lo que le había aconsejado Kāled Barmakī, y como era enemigo de éste, dijo que se inclinaba por lo suyo, que mucho tiempo hacía que habían dicho que “*la estirpe tira*”. Así, por indicación de Abu Ya‘qub, al-Manṣūr ordenó la demolición de aquel palacio, y cuando llevaban gastada una ingente cantidad de dinero no pudieron demoler más que una parte. El califa dijo que si para demoler una parte se había gastado tanto, para demolerlo entero se quedarían las Arcas vacías, y entonces se percató de que Kāled Barmakī tenía razón, así que lo llamó y lo elogió por su acierto. Kāled le dijo que entonces le había dicho que lo acertado era que no emprendiera la demolición, pero que ahora que la había emprendido lo acertado es que la continuara, aunque en ello gastara todo el Tesoro pues si no lo hacía, sus adversarios lo tendrían como una debilidad y se le deshonoraría por todo el mundo. Al-Manṣūr estaba dolido por lo que había hecho y de ahí en adelante no había asunto que no consultara con Kāled y que no hiciera lo que éste le indicara.⁵³⁸

El segundo caso —no consultar con las mujeres— es mucho más explícito, con tradición oral incluida como argumento, y lo dice al final de un relato en el que un marido consulta un importante asunto a su mujer, la cual provoca que todo se tuerza. Al final ‘Awfī dice en clave de moraleja que “este relato es una advertencia para los juiciosos para que no consulten con ellas las cosas, y, si lo hacen, tengan por conveniente que deben hacer lo contrario, como ha dicho el Ungido, *sobre él sean las saluciones de Dios: consulta con ellas y haz lo contrario*”.⁵³⁹

En cuanto al tercero, lo deja ver en un relato en el que un derviche errante acude a un ulema, al que saluda. El ulema responde al saludo, pero sin mucho entusiasmo, y al rato aparece un rico, al que el ulema saluda con mucha efusión. El derviche le reprende preguntándole cuántos tipos de saludos hay, a lo que el ulema le responde que uno solamente, pero el derviche le objeta que había visto en él que había dos tipos, uno para

⁵³⁸ L. II, cap. XXV, 691-692. “Sobre los beneficios de pedir ayuda y las ventajas de la consulta”.

⁵³⁹ L. III, cap. XXIV, 708-709. “Mención de mujeres impías e impúdicas”.

los pobres y otro para los ricos. El derviche le formula a continuación una pregunta sobre la Ley, a la que no sabe responder. Los discípulos del ulema reprenden a su maestro, y el derviche se dirige a ellos para decirles que ellos se parecen a alguien que se ha perdido y que pregunta a otro que también se ha perdido, que su maestro había perdido el Otro Mundo y que le estaban pidiendo que les guiase, y que no lo iban a encontrar con él. Remata con este verso, que ya repite en otra parte:

Al médico que tenga la cara amarilla
no le pidas medicinas que pongan la cara roja.⁵⁴⁰

VI 2.5 Consejos temáticamente inclasificables: los consejos enumerados

Aunque su presencia es nimia en una obra de esta envergadura y tamaño, tengo que hacer al menos mención de aquellos relatos en los que se dan varios consejos o mensajes sapienciales, lo cual ha impedido poder clasificarlos en alguno de los apartados del capítulo VII. La inmensa mayoría de ellos se encuentran en el capítulo “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”, y son consejos proferidos normalmente sin ninguna trama de por medio, bajo el esquema “le preguntaron a” y “respondió que”.

Los consejos son dados de forma enumerada a veces explícitamente (primero, segundo, etc.), otras implícitamente (un consejo tras otro), y otras bajo un esquema gradual, es decir, ¿qué es lo mejor? o ¿qué es lo peor?, a lo que el interpelado responde con virtudes o vicios en forma de gradación: ¿qué es lo mejor que se puede tener? Tal, ¿y si no? Tal, ¿y si no? Tal, y así, hasta llegar a un desenlace.

Al ser pocos, pero de una gran importancia por el tema explícito de este estudio, doy una breve semblanza de ellos.

Un ulema dice a sus discípulos que no pidan más de la cuenta como hace todo el mundo, no pidan a la gente ya que el amor por el dinero les impediría atender a los pobres, no estén seguros de su fe, ya que la herejía estaba ahí, que enfunden su lengua como enfundan el Corán y no apeguen su corazón al mundo, ya que el mundo no merece apego. Termina con este verso:

⁵⁴⁰ L. I, cap. XV, 27. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

No apegues al mundo, que es un amigo desleal
que es una copa sin vino, que es un vino turbio.⁵⁴¹

Vahab b. Monabbah cuenta una historia bíblica, con Moisés visitando a Ẕezr, porque Dios le había dicho al primero que éste era más sabio que él. Antes de despedirse, el profeta hebreo le pide a Ẕezr unos consejos, y le dice que pusiera buena cara y evitara poner rostro avinagrado, reportase beneficio a la gente, evitase hacer daño, no fuese a ninguna parte si no le era necesario, no se riese sin motivo, no se creyese más sabio que los demás, no reprendiese a los demás por sus pecados y llorase por los que él cometiera, pues Dios no tenía necesidad de nada.⁵⁴²

Ḥātām Aṣamm le da varios consejos a uno de sus discípulos. Que se abstenga de cuatro cosas: primera, no haga sufrir al que deba contentar; segunda, no destruya el edificio que debiera edificar; tercera, no profiera palabra por la que se deba disculpar, es decir, que evitara la calumnia y las palabras soeces; y cuarta, no hiciera sufrir a ningún musulmán a la luz de este mundo para que no verse atrapado por la tiniebla de la tumba.⁵⁴³

Tras las denuncias presentadas por envidia contra Ḥātām Aṣamm, éste es preguntado por un tal ‘Eṣām Yusof⁵⁴⁴ sobre cuestiones teológicas, a las que, como respuesta, Ḥātām da definiciones de siervo, asceta, de la ablución interna y de la externa, sentencia cuál es la verdadera plegaria, y le dice que el hombre debe acatar lo que Dios ha ordenado para él. Al pedirle ‘Eṣām que le diera un consejo, Ḥātām le cita una tradición oral del profeta que dice que cinco colectivos con cinco características van al infierno antes del Día del Juicio: los gobernantes por su tiranía, los terratenientes por su soberbia, el árabe por su orgullo tribal [‘aṣabiya] y su hostilidad, el mercader por su traición, y los ulemas por su envidia. Ḥātām le dice que no le puede aconsejar nada por cuanto había acudido a él por las denuncias presentadas por los ulemas envidiosos. ‘Eṣām termina confesando su arrepentimiento y Ḥātām le dice que le va a dar varios consejos que lo librarán del fuego del infierno: que practicara lo que supiera para que su ciencia no se mezclara con la ignorancia, que evitara pecar para librarse del fuego, y que enviara su dinero al Otro Mundo para que sus cuentas finales fuesen más sencillas.⁵⁴⁵

⁵⁴¹ L. I, cap. XV, 29. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

⁵⁴² L. I, cap. XV, 33-34. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

⁵⁴³ L. I, cap. XV, 34. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

⁵⁴⁴ Personaje no identificado. ‘Awfi se limita a decir que era “ulema y muftí de Balj”.

⁵⁴⁵ L. I, cap. XV, 36-37. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

Šaqiq Balḳi da varios consejos a un hombre que se los pide. Le dice que debía hacer tres cosas: adorar a Dios para que le recompensara, luchar contra el enemigo de Dios para que le diese la victoria, y no jurar en falso por Dios para que le haga llegar el sustento. Šaqiq añadió que debía [re]conocer cuatro cosas para evitar ir al infierno: conocer a Dios, conocer cómo adorar a Dios, reconocer como amigos propios a los amigos de Dios, y reconocer como enemigos propios a los enemigos de Dios.⁵⁴⁶

Le preguntan a Sari-e-Saqāṭi cuál es la senda que lleva al Paraíso, y dice que no tomar nada de nadie, no pedirle nada a nadie ni poseer algo que si le piden no sepa si darlo o no darlo.⁵⁴⁷

Yahyā b. Mo‘āḍ Rāzi da un sermón en Balj, y la gente le pide consejos. Yahyā compara la adoración a Dios a un oficio en cuya tienda hay que estar en soledad, cuyo capital es la salvaguardia de la tradición y cuyo beneficio es el Paraíso eterno. Añade que ir en pos del mundo con sabiduría es mejor que abandonarlo con ignorancia, que debían saber que la gente les querrá como ellos quieran a Dios, que les temerán como teman a Dios, y que les obedecerán como obedezcan a Dios. El sufí argumenta sus máximas con esta tradición oral del Profeta: *Quién está para Dios, Dios está para él*.⁵⁴⁸

Ebrāhim Adham es abordado por un hombre que le pide un consejo, y el sufí le dice que fuese amigo de Dios, dejase el mundo, no fuese tacaño con los amigos en este mundo ni generoso con los enemigos en el Otro Mundo, pues no se le excusaría por aquella tacañería ni nadie le elogiaría por esta generosidad.⁵⁴⁹

Un noble ve a Ebrāhim Adham sentado en la Caaba y le pide un consejo. Ebrāhim le dice que aprenda tres consejos de él: todo el que dé rienda suelta a sus ojos para que miren donde quieran, su tristeza aumentará; todo el que dé rienda suelta a su esperanza para que desee aquello en lo que piense, cosechará lo que su mano siembre; y todo el que dé rienda suelta a su lengua para que profiera lo que quiera, se dará muerte a sí mismo, como han dicho:

Para matar hicieron la espada
recta y en forma de lengua,
si tu lengua guarda los secretos

⁵⁴⁶ L. I, cap. XV, 38. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

⁵⁴⁷ L. I, cap. XV, 38-39. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

⁵⁴⁸ L. I, cap. XV, 39. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

⁵⁴⁹ L. I, cap. XV, 39. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

nada la hará la espada a tu cabeza.⁵⁵⁰

Un sabio aborda a un pastor y le pregunta por qué no aprende ciencia, y éste le responde que toda la ciencia se resume en cinco cosas: primera, no mentir mientras no se acabe la verdad; segunda, no comer lo ilícito mientras no se haya acabado lo lícito; tercera, no buscar defectos en los demás mientras no se haya uno librado de sus propios defectos; cuarta, no pedir a nadie mientras no se hubiera acabado el sustento de Dios; y quinta, no creerse estar a salvo del Diablo hasta haber puesto el pie en el Paraíso. El sabio le dice que ya poseía con aquello todas las ciencias, que no necesitaba aprender esas cinco cualidades de los libros de ciencia y sabiduría, que con aquello le bastaba para alcanzar la dicha.⁵⁵¹

Bozorgmehr, tras ser encarcelado por Anuširavān, enumera seis claves para soportar las desgracias: Confianza en Dios, saber que acontecerá todo lo que determine Dios, que el mejor refugio del que es azotado por la calamidad es la paciencia, mostrar gratitud pues bien podría ser que pudiera sufrir una desgracia peor que esta, y que hasta que no sea liberado, inútil es llorar.⁵⁵²

El califa al-Ma'mun le cuenta a 'Abdollāh b. Ṭāher haber soñado con Aristóteles, que le preguntó a éste cuáles eran las cosas más buenas y le respondió que tres: aquella cuyas consecuencias no temas; el califa le volvió a preguntar, ¿y después?, respondió que aquella que se antoje buena al juicio; el califa le volvió a preguntar, ¿y después?, respondió que aquella que las gentes tienen por buena. El califa otra vez le preguntó ¿y después?, pero Aristóteles no respondió nada.⁵⁵³

Cuando Abu Moslem es nombrado gobernador de Marv hace venir al más sabio de la región, que resulta ser un cristiano llamado Ašja' Ḥamiri⁵⁵⁴, que domina todas las ciencias del momento, y al que le pregunta cómo ha logrado estar por encima de musulmanes y no musulmanes y cómo es que conoce las verdades del cielo y la tierra. El cristiano le responde haber elegido cuatro cosas de la vida, primera, no maltratar a los animales, porque ellos aman también la vida; segunda, no mirar a nadie por encima del hombro ya que el pecado de todos es insignificante ante la misericordia de Dios;

⁵⁵⁰ L. I, cap. XV, 39-40. "Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas".

⁵⁵¹ L. I, cap. XVI, 80-81. "Sobre respuestas tajantes dadas por juiciosos a fin de contentar".

⁵⁵² Véase "La sabiduría que se oculta en la salud de Bozorgmehr", en 'AWFI, 2011, 221-222. (L. II, cap. XIII, 355-357. "Sobre la virtud de la paciencia").

⁵⁵³ L. I, cap. XXI, 257-258. "Sobre las sutiles palabras de los intérpretes de sueños y sobre sueños extraños".

⁵⁵⁴ Personaje no identificado. Ašja' Sajih, según mss. MP2.

tercera, preferir el otro mundo antes que este, y quinta, preferir la verdad antes que la mentira pues muchas veces había visto cómo un poco de verdad desbarataba un montón de mentiras. El relato termina con una conversación entre los dos que acaba con el cristiano convirtiéndose al islam gracias a una plegaria de Abu Moslem.⁵⁵⁵

El califa ‘Ali le da varios consejos a un anciano que se los pide. ‘Ali le da varios consejos dependiendo si es olvidadizo o tiene buena memoria: si tiene buena memoria, dos cosas debe recordar: Dios y la muerte. Si no la tiene, dos cosas debe olvidar: los favores que haga a los demás, para que no considere que le deben, y el mal que le hagan los demás, para no guardar rencor. El anciano le pide más consejos, y ‘Ali ofrece definiciones de la hombría y le explica qué es ser musulmán.⁵⁵⁶

Un rey persa pide un consejo a un sabio, y éste le dice que todo anciano que carezca de juicio es como un arroyo sin agua, todo joven que carezca de educación es como un caballo sin riendas, toda mujer que carezca de vergüenza es como una comida sin sal, todo sabio que carezca de ascetismo es como un jardín sin flores fragantes, y todo sultán que carezca de justicia es como una nube sin lluvia. El sabio añadió que todo rey que opta por la piedad, convierte a Dios en su confidente, a la indulgencia en su cortesana, a la razón en su visir y al sosiego en su indumentaria, y aconseja a sus allegados a obrar rectamente para que sean recompensados por Dios. El rey ordenó que escribieran esas palabras con letras de oro, que siempre tuvo a la vista y en virtud de las cuales basó su reinado.⁵⁵⁷

VI 2.6 Acertijos

No abundan los relatos en los que el autor dé su mensaje sapiencial en forma de acertijos. Veamos unos ejemplos.

Del rey Salomón he encontrado dos, uno de los cuales forma parte de mi selección ya publicada⁵⁵⁸. El otro relato cuenta que un hombre que quería tomar esposa acude al rey David para pedirle consejo, y éste lo envía a su hijo Salomón, que aún era un niño. Salomón le aconseja al hombre que debe esforzarse por obtener oro rojo y plata blanca, y evitar el plomo y el barro. El hombre, al no entender el mensaje de Salomón, acude a

⁵⁵⁵ L. I, cap. XXV, 376-378. “Sutiles episodios y palabras de astutos y sagaces”.

⁵⁵⁶ L. II, cap. XXIII, 609-610. “Sobre nobleza de carácter y las buenas maneras.

⁵⁵⁷ L. I, cap. XV, 22. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

⁵⁵⁸ Véase “Una página del tesoro de Lo Oculto”, en ‘AWFI, 2011, 38 (L. I, cap. II, 151-153. “Sobre los milagros de los profetas, *sobre ellos sea la paz*”).

David, quien le explica que con oro rojo se refiere a la muchacha virgen, con la plata blanca, a la mujer que una vez ha tenido marido pero que sigue siendo joven, con el plomo se refiere a la mujer venida en años que se dobla a la menor presión y que se daña si la tocas, y, con el barro, a la mujer anciana, que ya tiene un hijo, que se lastima a la más mínima y de la que no se obtiene nada.⁵⁵⁹

Otro relato en clave de acertijos lo protagoniza Alejandro Magno. En sus conquistas por Oriente, el conquistador macedonio llega a la India, y un rajá, sabedor de su poder, se aviene con él ofreciéndole cuatro cosas sin par: su hermosa hija, un médico que lo cura todo, un sabio cortesano, y una copa cuyo contenido puede apagar la sed de un ejército. Alejandro ve al cortesano sumamente sabio y pone a prueba su sabiduría mediante una serie mensajes cifrados en forma acciones-acertijos, de las que el cortesano indio sale airoso. Primero Alejandro le envía la cáscara de una nuez rellena de grasa de cordero, cáscara que el cortesano pincha de agujas y le devuelve a Alejandro. Este, sorprendido, le quita las agujas a la cáscara, agujas que funde y con las que hace un cofrecillo que envía al cortesano indio. Éste ordena que pulan el cofrecillo, hasta hacer de él un espejo, y le devuelve el objeto a Alejandro. Éste ordena que lo mojen, se oxida, y se lo envía al cortesano. Éste ordena que vuelvan a darle lustre. Alejandro, sorprendido, hace llamar al cortesano para que le explique todo, y éste le dice que cuando le envió la cáscara de nuez rellena de grasa de cordero, llevaba encerrado el mensaje que él (Alejandro) tenía el corazón ya tan lleno de sabiduría que ya no cabía nada más, que no necesitaba de cortesanos ni de guías, que entonces le clavó agujas, con lo que le quería decir que aun cuando eso era así, puede meterse algo más con la argucia. Sobre la siguiente acción, le dijo que con el cofrecillo le quiso decir que su corazón se había vuelto duro, de tal guisa que ya no se podía imprimir nada en él, que entonces le dio lustre hasta convertirlo en un espejo, con lo que le quería decir que aunque fuera más duro su corazón, sí que se podía ablandar y convertirlo en un espejo. Y, sobre la última acción, le explicó que aun cuando el corazón del hombre es límpido y se puede oxidar por las ocupaciones y asuntos del reino, se puede pulir de nuevo para convertirlo en un espejo, aunque esté oxidado, por lo que hay que mantener la esperanza. Alejandro le dice que hubo acertado en todas sus interpretaciones.⁵⁶⁰

⁵⁵⁹ L. III, cap. XXIII, 666-667. “Mención de mujeres ascetas y de buen proceder”.

⁵⁶⁰ L. I, cap. XIX, 196-199. “Sutiles relatos de cortesanos y de lo bueno de su compañía”.

VI 3. La política en el *Javāme*

La visión que de la política tiene ‘Awfi y los consejos y amonestaciones que al respecto da hay que entenderla desde su posición como alto cortesano que no quiere perder sus privilegios y que quiere vivir en la corte y de la corte, de cualquier rey, como hemos podido ver cuando su otrora señor, Qabāja, es vencido por Eltatmeš, a cuyo bando no duda en pasarse y servirle el resto de sus días.

El ideario político de ‘Awfi es, pues, el típico de un alto cortesano del Medievo de un ambiente feudal fuertemente marcado por el islam, con un trasfondo de la Persia preislámica y expresado por el autor de manera indirecta y con un elevado grado de autocensura y afectación interesada por el cargo que ostentaba ante el sultán. Esta aseveración, que bien pudiera parecer generalista, no lo es por cuanto considero que resume en un breve párrafo tanto la visión medieval de nuestro autor como la posición que ocupaba en las cortes musulmanas de una India con un más que sustancial substrato de religión musulmana y cultura persa.

VI 3.1 La supremacía del rey

Para ‘Awfi, casi toda la política se resume en la figura del rey, el sultán o el califa, que además de reinar, gobierna, y en cuya persona se reúne no pocas veces la de regidor, justiciero y legislador. Todo esto se ve en las definiciones que da del rey y el reino, de las virtudes y religiosidad que debe éste ostentar, del arte de reinar etcétera, y en muchas otras ideas que el autor trata de paso, muchas de las cuales deja ver en breves digresiones en los relatos, colofones o exordios, no dedicando, por tanto, ningún capítulo a ellas, o, a lo sumo, algún que otro relato disperso.

Ejemplo de su ideario político en tanto que hijo de su tiempo podemos verlo en el punto de vista que mantiene sobre la pompa que debe rodear al Rey y la pleitesía incondicional que los vasallos le deben. Así, cuenta que un día se estaba departiendo ante Key Qobād sobre la gula y el fasto en el vestir, de las que decían era algo réprobo en la plebe. A esto que el rey dijo que los reyes deben ser personas que se aparten de lo indigno, pero que la plebe no tiene más remedio que tener un gobernante que cuide y organice sus asuntos, y que quien gobierne sobre ellos debe estar rodeado de un fasto y una pompa para que así le obedezcan y lo satisfagan, que por lo tanto se hace necesario recurrir a solemnidades de diversa índole así como a la suntuosidad siendo éstas las

razones por las que ellos vivían en elevados castillos cuyos suelos habían cubierto con extensas alfombras, para no parecer inofensivos a la vista de la plebe, y que estaba seguro de que esa sería después de él la forma de proceder de los reyes. Key Qobād continuó diciendo que ellos, los reyes, no despilfarran ni se permiten hacer uso de los bienes de la plebe para incurrir en la gula y vestir de lujo así por así, sino que albergan buenas intenciones en todo ello y que esperaba que por todo eso no fueran castigados el Día del Juicio Final. ‘Awfī remata con un verso que resume muy bien su punto de vista hacia la plebe: ésta tiene que ser pisoteada por las altas esferas:

En el campo, un animal come forraje sin saber
que tú afilas tu machete para asarlo.
Que en el jardín, varios débiles sufran tejiendo
para que lleves a la asamblea satén y un criado;
que te pongas y te quites un sudario hecho por gusanos muertos
¿qué caballero no te dispensará?⁵⁶¹

VI 3.2 Inadecuación de las mujeres para gobernar

Mucho se puede hablar de la misoginia del autor, mostrada en otras partes de su obra, en particular, en los capítulos “Mención de mujeres impías e impúdicas” y “Sobre la argucia de las mujeres. Relatos sobre sus engaños”. Pero en este apartado solo viene al caso su oposición a que las mujeres se sienten en el trono, pensamiento normal en aquella época y en todas partes, y que coincide con el ideario en este sentido que, por ejemplo, señala Neẓām-al-Molk en su *Siyāsatnāma* cuando dice que “los subordinados del rey no deben convertirse en superiores [...] en particular, las mujeres, ya que ellas están veladas y son de juicio imperfecto”⁵⁶². Sobre este particular cuenta ‘Awfī cómo tras la muerte del rey sasánida Šahr Borāz sentaron en el trono a Turān, hija de Ƙosrow II Parviz, y que cuando Mahoma se enteró que los persas habían nombrado una reina, dijo que “jamás se encontraría ni siquiera a un labrador que deje sus asuntos a una mujer”, palabras éstas que son corroboradas por ‘Awfī al decir: “Y así fue, como dijo el grande y bendito Profeta, *sobre él sea la paz*, ya que transcurridos ocho meses, se acabó

⁵⁶¹ L. I, cap. VII, 61-62. “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas”.

⁵⁶² NEẒĀM-AL-MOLK, 1334/1955-6, 183.

su reinado, y tras ella se nombró reina a su hermana Āzarmidoḵt, la cual aunque tenía capacidad y coraje, mas como carecía de ventura, de nada servía la capacidad”, así que su reinado duró seis meses, el país se sumió en desórdenes sin hallarse rey que ocupara el trono.⁵⁶³

También pone ‘Awfi en boca del califa Abu Bakr una aseveración en este sentido, cuando le ordena a su condestable Kāled b. Valid que dirija sus tropas contra los persas, aprovechando que éstos se habían debilitado al haber entregado el gobierno a “mujeres de juicio imperfecto” y “niños de corta edad carentes de juicio”.⁵⁶⁴ Más claras son las palabras que pronuncia un condestable persa, Rostam, cuando los persas son sorprendidos en un mercado de Bagdad por las tropas árabes de Sa’d b. Vaqqāṣ, episodio al que aludo en VI 6.5 Trato con el enemigo. Rostam se dirige a su gente para decirles que todo eso se debía a que no tenían rey, que así iba el reino que era entregado a una mujer, que deberían tener un rey cuya hombría fuese pública fama, un rey de méritos que se sentara en un trono y ornara el pórtico real, pero que una mujer velada está lejos de ser alguien capaz y con coraje⁵⁶⁵.

VI 3.3 La legitimidad del Rey

Una de las cosas que marcan al *Javāme‘* es la ausencia de algunas características que deben tener los reyes para serlo y que estaban en boga en la Persia preislámica. No se vislumbra atisbo alguno que el rey deba ser de sangre real, y en su obra apenas se hace alusión al “farra” —el aura regia representada como un halo alrededor de la cabeza, símbolo de la legitimidad real en tanto que Rey investido por parte de Dios—. Esto es lógico pues con la llegada del islam el “farra” fue perdiendo fuerza como símbolo impalpable de legitimidad real para ser sustituido —temporalmente, eso sí—, por la legitimidad refrendada por el pueblo y aprobada por los prohombres del momento. En efecto, en tanto que autor musulmán, ‘Awfi legitima la figura del rey, sultán o califa con los juramentos de lealtad de los altos dignatarios y el pueblo. Además, en no pocos relatos deja ver que los reyes deben merecer serlos y/o contar con la aprobación de Dios, es decir, se es caudillo por la Gracia de Dios, lo cual no es más que una versión islamizada del “farra-ye izadi” (aura divina) de la era sasánida. Así, en un relato cuenta

⁵⁶³ L. I, cap. IV, 370. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

⁵⁶⁴ L. I, cap. V, 22. “Historias de los califas y de sus gestas”.

⁵⁶⁵ L. I, cap. V, 37-38. “Historias de los califas y de sus gestas”.

‘Awfi que el condestable Šahr Borāz —que se apodera del trono tras Ardešir III— tenía dos hijos, a los que en cierta ocasión habló de lo “bueno” que era reinar y de la “vileza” que suponía el “servicio y la servidumbre”, a lo que el hijo menor replicó que “así es, pero que lo que se obtiene por derecho no se merecía, que él no era de estirpe real, por lo cual aquello le venía grande, y que pensaba que no duraría como rey, dicho lo cual le insta a disfrutar de la vida (alusión indirecta a que ser rey es un sacrificio). Sin embargo, el hijo mayor contradijo a su hermano diciéndole que no había que pensar así, que el reinar no es exclusividad de nadie, pues de los arsácidas el reino pasó a los sasánidas, siendo así que Dios es el que da el cetro real y también las fuerzas para mantenerlo, palabras éstas que gustaron al padre.⁵⁶⁶

VI 3.4 El sacrificio y la disciplina de ser Rey

‘Awfi además considera que portar la tiara real es más un sacrificio que un privilegio, que el regir es una carga, y llega a afirmar que los reyes viven menos que la plebe, en un relato en el que el califa al-Mo‘tašem ve a un aguador anciano decrepito, al que hace llamar y pregunta el porqué la plebe vive tanto mientras que los estadistas no: porque Dios les da a éstos últimos todo de golpe, mientras que a los pobres, poco a poco, responde el anciano azacán. Al califa le da lástima de aquel hombre, por lo que le regala doscientos dinares, dinero que probará su aserto ya que a la semana, el anciano muere. La historia era al parecer conocida en su época, ya que ‘Awfi termina con un verso de Kāqāni que hace alusión a ella:

Cada vez que un corazón desea abundancia de sustento
traigo a colación aquella historia del califa y el azacán.⁵⁶⁷

También hace ‘Awfi mención de la dura disciplina a la que están sometidos los reyes en su infancia. En este sentido, traigo a colación dos relatos en los que vemos a un califa por un lado y a un rey por otro cómo de niños eran fuertemente disciplinados por sus ayos para hacer de ellos buenos estadistas. En el primero los protagonistas son al-Ma’mun, su ayo al-Ašma‘i y la madre del primero. Tras alabar las excelencias de al-Ma’mun, ‘Awfi pone en boca de al-Ašma‘i (que es el relator) que en cierta ocasión la

⁵⁶⁶ L. I, cap. IV, 368-371. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

⁵⁶⁷ L. I, cap. XV, 69-70. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

madre de al-Ma'mun le envió un mensaje en el que le decía que su hijo no se portaba bien, que debía ser castigado por ello. El ayo le dio varios azotes fuertes en la espalda con un látigo, y le dolió tanto que se le saltaron las lágrimas al niño, quien de repente es llamado para atender al visir Ja'far b. Yaḥyā que se encontraba en la puerta esperándole. El niño califa se seca las lágrimas y al punto acude a atender al visir mientras al-Aṣma'i se muestra preocupado y temblando de miedo no fuera a ser que le delatara ante el visir y éste tomara represalias. Pero al-Ma'mun no dijo nada, y tras despachar al visir, al-Aṣma'i le manifiesta su preocupación, a lo que le contesta el niño que no llegará el día en el que se queje del maestro o que les fuera a contar a su madre y a su padre lo que hoy le había hecho, por cuanto ello, por su bien lo había hecho y también porque si no sabía cómo dolía una herida no podría perdonar a los desgraciados a los que castigará. El relato termina con una frase de admiración proferida por el ayo y un verso panegírico de 'Awfi al niño al-Ma'mun, que reza:

Nada pasa si corta es su edad y pequeño su talle
que luces no tiene el alba ni rechoncho es el jazmín
una pequeña perla es mejor que doscientas muelas de molino
y una lágrima es mejor que doscientos odres de aguas pestilentes.⁵⁶⁸

El segundo relato nos lleva a la Persia samaní, al reinado de Aḥmad b. Naṣr, del que el autor nos cuenta cómo era fuertemente disciplinado y azotado con una vara de membrillo por su ayo cuando era niño, y cómo de mayor y ya en el trono se quiso vengar de él. Sin embargo, su maestro hace gala de su ingenio, se esconde bajo la manga un hermoso membrillo, que saca en el momento que iba a ser castigado, y le dice que de aquellas varas de membrillo había salido un membrillo como aquel.⁵⁶⁹

VI 3.5 Definición de rey y reino

A lo largo de la obra, ya sea por indicación del guión o porque sea de lo que está tratando, 'Awfi da varias definiciones de rey y reino. Así, en la larga misiva dirigida al sultán Sanjar por un secretario capturado por tropas bizantinas en la ciudad de Amida,

⁵⁶⁸ L. II, cap. XXIII, 632-634. "Sobre nobleza de carácter y las buenas maneras".

⁵⁶⁹ Véase "Respuesta ocurrente", en 'AWFI, 2011, 119. (L. I, cap. XVI, 79.80. "Sobre respuestas tajantes dadas por juiciosos a fin de contentar").

junto a otros muchos musulmanes, el autor de la carta a dicho sultán alude a una tradición oral que dice que *todos vosotros sois pastores, y todos vosotros sois responsables de vuestro rebaño*⁵⁷⁰.

En otro relato vemos a Qoṣai b. Kilāb, antepasado de Mahoma, dirigirse en persona a un Sapor II a punto de invadir la Meca, al que dice que los reyes son los vicarios [kalifa] de Dios⁵⁷¹.

‘Awfi también presenta una imagen corporativista del rey al asemejar a éste y a su cohorte a un cuerpo humano, en un relato en el que el rey Afrāsiyāb le habla a su hijo y le dice: “Tienes que saber que el rey es como el cuerpo de una persona, y el colectivo que constituyen las columnas del estado son como sus brazos y sus piernas; deben todos estar unidos a fin de mantener la salud. Así pues te aconsejo que hagas de tu cabeza un escudo para ellos, y no la cabeza de ellos un escudo para ti, y en la batalla debes tú precederles, no ellos precederte a ti, mas ellos deben precederte en el repartimiento de los botines que se obtengan”.⁵⁷² Metáfora similar se ve en otro relato, ya ambientado en el periodo islámico, que ‘Awfi en boca de Ḥajjāj b. Yūsuf, quien se dispone a ajusticiar a unos reos, acción que justifica diciendo que “los prohombres han dicho que el rey es la cabeza, y la plebe son sus vísceras y sus miembros, y cuando acontece que para sobrevivir debe amputarse un miembro, he aquí que la cabeza llora por él”. (Véase Rel. 27 de VIII a. 1. Relatos sobre la justicia y la injusticia).

‘Awfi compara asimismo al rey a un halcón que debe estar custodiado por gente capaz, tras contar cómo una de estas aves se escapa del rey y cae por accidente en manos de una anciana que no había visto nunca esa ave rapaz, por lo que le recorta el pico, que ella creía torcido, le quita plumas creyendo que entorpecía sus pasos y le corta las uñas porque le da pena verlas tan largas. Cuando el rey recupera su halcón y lo ve en aquel estado, dijo que “todo aquel que no le guste mis manos como nido y opte por la calamitosa morada de las ancianas, esta será su retribución”⁵⁷³. ‘Awfi explica a continuación que los “experimentados” han dicho que “el rey es como un halcón que es levantado por el viento de la ventura y que caza el *homā*⁵⁷⁴ del gobierno, que si en el

⁵⁷⁰ Véase en VII a. 1.2 Justicia divina. (L. I, cap. XVIII, 160-166. “Sobre extraños relatos de secretarios y una mención sobre sus capacidades y conocimientos”).

⁵⁷¹ L. I, cap. II, 169-171. “Sobre los milagros de los profetas, *sobre ellos sea la paz*”.

⁵⁷² L. I, cap. IV, 80. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

⁵⁷³ ‘Aqīqī interpreta este relato a la luz del carácter cortesano y acomodaticio de ‘Awfi. Aquí el halcón simbolizaría al cortesano, protegido por el rey, y, si se va de su corte, caería en la desgracia. Aunque esta interpretación es plausible y lógica, no se ajusta a lo que dice el autor a continuación. Cf. ‘AQIQI, 2008, 15.

⁵⁷⁴ Ave con un gran simbolismo relacionado en la cultura persa con lo regio y la majestad real, y que se

campo de caza que son las conquistas del mundo se posa en el brazo de un sultán con elevada voluntad [‘āli hemmat], dará caza al *simorǧ*⁵⁷⁵ de los reinos del mundo y mostrará a las gentes el pavo real del gobierno y su triunfo, pero que si se posa en el brazo de un sultán sin voluntad [bi hemmat] y de condición tirana, le recortarán el pico de las extensiones de sus conquistas, las uñas de la majestad de su mando y las plumas de su ventura y gobierno”.⁵⁷⁶

Otra definición de rey es la que le da al sultán gaznaví Raḡi-al-Din Ebrāhim un ya anciano Abu-l-Qāsem Ḥaṣiri, (que había sido uno de los cortesanos de la privanza del sultán Maḥmud). El sultán le pregunta en qué fundamentos debía basar su reino, y Abu-l-Qāsem responde que en cierta ocasión el sultán Maḥmud le mandó de misión ante Ilak Kān, un rey viejo y experimentado que estaba siempre rodeado de gente instruida y ancianos que habían visto mundo. Abu-l-Qāsem añade que en cierta ocasión Ilak Kān le dijo que un reino es como un huerto y un rey como su hortelano, que todo el que quiera cuidar de su huerto para recibir sus frutos debía tener en él tres clases de árboles: primero, árboles crecidos que estuvieran dando frutos para poder disfrutar de éstos, y que una vez se secaran se pudiera hacer uso de su leña; segundo, plantones crecidos cuyos capullos sirvieran de regocijo y tras los cuales cabía esperar fruto; y tercero, las ramas a las que llaman brotes de las raíces⁵⁷⁷. Así, el dueño del huerto está confiado en que si el árbol grande se convierte en leña, luego el plantón dará frutos en su lugar cuando cobre fuerza. Y así nunca el huerto dejará de rendir ni dejará de estar provisto de la alegría del verde, de capullos y de frutos. Entonces Abu-l-Qāsem contó que a él le gustó mucho aquellas palabras y que cuando regresó ante el sultán Maḥmud, se las trasladó a éste, al que también le gustó y repetía mucho en las asambleas. Cuando el sultán Raḡi escuchó aquella historia, se quedó con el consejo para aplicarlo en su reino, y tras aquello su reino lo fundamentó en aquello dando cargos a hombres capaces de gestionarlos.⁵⁷⁸

Otras definiciones de rey se encuentran en un relato que es medio fábula medio fantasía, de claros tintes preislámicos, en el que el “demonio de las patas de toro” (div-e gāv pāi), rey de los gigantes, pierde su dominio espiritual sobre las gentes debido a que había

identifica con el quebrantahuesos. Cf. Cl. Huart-H. Massé, *EI2*, [s.v. “Humā”], iii, 572.

⁵⁷⁵ Ave mitológica con una gran carga simbólica en la cultura persa. Cf. Hanns-Peter Schmidt, *EIr*, [s.v. “Simorǧ”], Edición Online, 2002.

⁵⁷⁶ L. II, cap. V, 158-159. “Sobre la virtud de la altitud de miras”.

⁵⁷⁷ Texto base corrupto, pues pone “barjast” (liter. sobresalidos) en lugar de “bonjast” (brotes de las raíces). Corregido con el mss. MP2.

⁵⁷⁸ L. I, cap. VII, 63-64. “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas”.

sido tomado por un santo venido de Babilonia. Este demonio, que se ve impotente para enfrentarse a semejante rival, convoca a sus tres ministros: uno anciano, otro de mediana edad, y el otro, más joven, para consultar cómo abordar el problema. Cada uno ofrece una solución, y los dos primeros dan las siguientes definiciones sobre el rey. El mayor dice que los mandatarios se asemejan a las plantas, que crecen cuanto más lluevan sobre ellas y más le den el sol (nuevamente, una metáfora de los sufrimientos que debe padecer el rey). El de mediana edad, tras señalar que los prohombres han dicho que el poder se obtiene por la aprobación divina y el esfuerzo del siervo, compara al rey con un buen médico, que es capaz de arrancar un mal pero manteniendo la salud del paciente.⁵⁷⁹

Por último, una descripción propia del Medievo musulmán: el reino es como la funda de una espada, y ésta, como su rey, símil éste que hace el autor en dos ocasiones para decir lo mismo, que dos espadas no caben en una funda, es decir, que dos reyes no caben en un reino. Una vez lo dice a cuenta de las guerras que mantenía Širuya (Qobād II) contra Cosroes II Parviz⁵⁸⁰, y la otra por boca de Aḥnaf b. Qays, quien se lo dice al califa ‘Omar en referencia al caos que se vive en Persia⁵⁸¹.

VI 4. Cualidades generales que debe tener un rey para reinar

Además de las virtudes políticas y morales que analizo y enumero en los capítulos VII y VIII, a lo largo de la obra he podido constatar menciones de otras cualidades y virtudes que debe tener para el oficio Real y el buen gobierno.

VI 4.1 Cualidades excelsas y virtudes

De las virtudes en general que debe tener el rey en el amplio sentido de la palabra nos habla ‘Awfi en varios relatos. Los dos primeros que traigo a colación están protagonizados por Nāṣer al-Dawla Sabuktakin y su hijo Maḥmud, a la sazón, heredero de la Corona. En el primero cuenta que de joven, el sultán Maḥmud construyó en Gazni un jardín tan hermoso que era la envidia de los que había en el Paraíso. Allí convoca una

⁵⁷⁹ Esta misma historia y protagonizada por el mismo ser imaginario (el demonio de las patas de toro), la cuenta Varāvini en su *Marzbān Nāma*, historia a la que dedica un capítulo entero, el IV (“Sobre la historia del demonio de las patas de toro y el sabio de buena religión”). Cf. VARĀVINI, 1376/1997-8, 147-192.

⁵⁸⁰ L. I, cap. IV, 362-363. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

⁵⁸¹ L. I, cap. XII, 77. “Sobre el provecho que los reyes del mundo sacaron de juicios acertados”.

gala a la que invita también a su padre Saboktakin, quien le dijo que aquel jardín estaba muy bien, que su lozanía animaba y quitaba las penas, que se habían plantado en él plantones verdes, un césped muy hermoso y que sus vinos eran muy exquisitos, pero que cualquiera de los siervos del gobierno y de la dinastía y de los célebres y notables de la zona se podría hacer un jardín igual, pero que los reyes tenían que hacer un jardín al que los demás les fuera imposible construir, y sembrar en su tierra plantas que den unos frutos que nadie pudiera obtener. El sultán Maḥmud preguntó entonces qué tierra merecía tal cosa, a lo que su padre respondió que en el jardín de la virtud hay que plantar y cuidar las plantas más selectas y mejores y sembrar el bien para recoger los frutos del bien a los que el frío del invierno no pudiera dañar. ‘Awfī termina con un colofón suyo en el que repite de nuevo un verso de Neẓāmi ‘Aruẓī, diciendo que este poeta se refería a eso cuando dijo:

Muchos fueron los palacios que Maḥmud edificó
que compitieron con la luna en altura
¿No ves que de ninguno queda ni un ladrillo?
Mas permanece el elogio de ‘Onṣori.⁵⁸²

En el segundo relato Saboktakin le da un sermón a un Maḥmud también joven, antes de marchar a la guerra y confiarle la regencia de la fortaleza de Gazni. Entre los consejos que le da, a destacar el de hacer justicia a los oprimidos castigando a sus opresores, dejar en el castillo a los soldados infantes y a sus jefes confiándolos los unos a los otros, y no dejar sin razón ni necesidad a nadie afuera del castillo. El padre le dijo también que él lo quería más que a ambos mundos, pero que debía saber que el hombre, hasta que no se haga hombre y no sufra no llegará desde el punto de partida de ser un caballero a ser un emir y un condestable y que él había visto mucho mundo hasta llegar a donde había llegado, por lo que tenía que aprenderse aquellas palabras y aceptar sus consejos. Saboktakin le dijo a Maḥmud que debía saber que reinar es practicar la benevolencia y que la administración del gobierno consiste en la indulgencia:

Conceder y molestar poco
son las reglas de la gestión del reino.⁵⁸³

⁵⁸² L. I, cap. VII, 68-69. “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas”.

Otras diez virtudes —que más se asemejan a consejos— son las que enumera Ebn Moqaffa', quien cuenta haber leído en los libros de los sabios que se guardaban en los tesoros de los reyes de Persia que los reyes que precedieron a Yazdegerd fueron mayores por mor de diez virtudes que hallaron como legado después de Kiumart, diez virtudes que llevaron a la práctica: primera, no daban sus hijas como esposas a extraños; segunda, no tomaban como esposas a hijas de extraños; tercera, a todos daban pan en su casa, pero no comían pan en casa de nadie; cuarta, cuando querían hacer valer los derechos de alguien no consultaban con nadie,⁵⁸⁴ y si le prometían a alguien que le harían valer sus derechos, jamás incumplían su promesa, y cuando propiciaban a alguien con su favor, lo hacían cada año en las mismas fechas y hacía de aquello un hábito. Y hacían más que hablaban. Y jamás bebían tanto vino como para que éste les dominara o perder el sentido. Y jamás castigaban a los que delinquían sino aplacaban su ira primero. Y jamás sustituían la compañía de un hombre pío por la de muchos hombres impíos. Y todo rey que tenga estas diez virtudes no tendrá necesidad de la compañía de los sabios.⁵⁸⁵

Otra lección de las buenas virtudes y del buen gobierno es la que dan al califa al-Ma'mun dos mensajeros de reyes extranjeros: uno del *basileus* de Bizancio y otro del rey de Abisinia. El califa le pregunta al primero sobre la conducta de su rey, a lo que responde que su rey los degradaba a ellos y ensalzaba al pueblo, que compraban con la degradación el afecto y se ganaban los corazones del pueblo a fin de que los corazones del ejército y la plebe estuvieran sosegados gracias a él. Añadió que su rey los mantenía entre la esperanza y el miedo, no daba retribuciones inoportunas y ordenaba castigos oportunos. Entonces al-Ma'mun le preguntó cómo son sus dictámenes, a lo que respondió que escuchaba a los que piden justicia y les hacía justicia completamente, de manera que sus corazones estaban fortalecidos por eso. Seguidamente le preguntó cómo manifestaba su fasto y solemnidad, y respondió que de manera que todo corazón que le tema desaparezca en él el sueño y la quietud. A continuación, el califa le preguntó al mensajero del rey de Abisinia cómo eran sus reyes, a lo que respondió que ellos tendían a perdonar desde su posición en el poder, mostraban indulgencia durante la ira, que

⁵⁸³ L. I, cap. VII, 78-79. "Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas".

⁵⁸⁴ A partir de aquí deja de enumerar.

⁵⁸⁵ L. I, cap. VII, 59-60. "Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas".

cuando había esperanza eran más buenos que el agua cristalina para los sedientos, y que cuando estaban airados eran más rudos que el fuego con la leña. Añadió que cuando veían un buen servicio daban muchos presentes, mas ordenaban duro castigo cuando veían una gran falta. Dijo también que los habitantes de sus dominios eran de dos grupos: los esperanzados y los temerosos, que todos los esperanzados obtenían de seguro lo que esperaban, y que todos los temerosos nunca dejaban de tener la esperanza en lograr su perdón. Al-Ma'mun preguntó cómo manifestaban su fasto y solemnidad, a lo que respondió que cuando él aparecía entonces los presentes miraban todos al suelo. Tras escuchar todo esto, el califa le preguntó al intérprete cuánto creía que valían aquellas palabras, a lo que respondió que diez mil dinares. Al-Ma'mun respondió que según él, aquellas palabras valían más que el califato sobre la tierra. Dicho esto, ordenó la redacción de un documento para que se les entregara a los dos mensajeros veinte mil dinares. 'Awfi concluye el relato diciendo que Dios le había dado a al-Ma'mun la gracia de mostrar un interés sincero en escuchar las palabras de los virtuosos, de seguir las virtudes que hubieran en las conductas de los reyes, y que por eso seguro que las buenas menciones de sus gestas no dejarán de oírse debajo de esta palangana del revés que es el firmamento hasta el Día del Juicio Final. Remata con este verso:

Tú sé de tal manera que si en tus gestas
hubiera una gentileza, se torne en cien
y no de manera que cuando te retribuyan
lo que sea bueno también en malo se torne.⁵⁸⁶

En otras partes de la obra vemos cómo el Profeta, los Califas Ortodoxos y los santos y anacoretas del islam son erigidos en modelos de virtud a seguir para los mandatarios. En un relato vemos a Hārūn-al-Rašid yendo de peregrinación montado en un palanquín precedido por una guardia que se abre paso de manera tosca y violenta apartando a la gente, cuando se topa con el célebre loco cuerdo Bohlul. Ambos se saludan y Bohlul espeta al mandatario con una tradición oral que había escuchado de Qadāma, en virtud de la cual cuando el Profeta iba de Muzdalifa a Arafat iba montado en camello sin nadie que le precediera espantando a la gente.⁵⁸⁷

⁵⁸⁶ L. I, cap. VII, 94-95. "Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas".

⁵⁸⁷ L. I, cap. XV, 11-12. "Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas".

En este mismo capítulo, ‘Awfi enumera en boca del santón Šaqiq Balki las virtudes morales y políticas que se debe poseer para ostentar el mando, y lo hace, erigiendo como modelo a los Califas Ortodoxos. Se trata de un encuentro entre Šaqiq y Hārūn-al-Rašid. Éste le pide un consejo, y aquel le responde que “Dios te ha sentado en el sitio del Veraz, por lo que te pide veracidad⁵⁸⁸, te ha sentado en el sitio de ‘Omar, por lo que te pide justicia y contundencia, te ha sentado en el sitio de ‘Otmān, por lo que te pide generosidad e indulgencia, y te ha sentado en el sitio de ‘Ali, por lo que te pide justicia y sabiduría, lo mismo que se la pidió a él”⁵⁸⁹.

Más adelante en el tiempo, en la época del califa al-Motevakkel, otro relato resume en diez las cualidades que deben tener, no ya el califa o rey, sino el gobernador de una provincia, para que sea merecedor de ostentar tal cargo. Los protagonistas son ‘Abdollāh b. Tāher, que, al ver cercana su muerte nombra príncipe heredero a su hijo Tāher b. ‘Abdollāh. Entonces, el ayo de sus hijos, Abu-l-Maṭil, quien apreciaba mucho a este hijo, para ganarse la legitimación del califa, le propone a Tāher b. ‘Abdollāh que resuma en un verso las diez “cualidades excelsas” que son las bases de la nobleza de carácter que debe tener un gobernante, lo ponga por escrito y se lo envíe al califa para que así éste sepa de su moral y le dé el mando del Jorasán. Al carecer el príncipe heredero de talento para la poesía, su maestro la compone y se la entrega para que la envíe como si fuera suya. El poema reza así:

*Quien quiera que sus cualidades
sean como las de ‘Abdollāh, que se siente y escuche
él es el más veraz, más decente, más pío, más tolerante y más juicioso
el más entusiasta, más abstinente, más amigo, más generoso y más valiente.*

El califa al leer aquel verso quedó maravillado por su poder de elocuencia y por haber podido incluir en un solo verso las diez cualidades que debe tener el buen gobernador. Le entregó el gobierno del Jorasán y le ordenó fundamentar su gobierno en esas diez cualidades, además de seguir a su padre, a fin de no privarse del favor del califa.⁵⁹⁰

En esta misma línea se encuentra el relato en el que ‘Awfi cuenta la concepción que tenía el califa ‘Omar b. ‘Abd-al-‘Aziz de lo que es el liderazgo político. El califa,

⁵⁸⁸ Clara referencia al califa Abu Bakr.

⁵⁸⁹ L. I, cap. XV, 5-6. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

⁵⁹⁰ L. II, cap. XXIII, 630-632. “Sobre nobleza de carácter y las buenas maneras”.

preguntado por un noble de una tribu árabe sobre su concepción del gobierno y en qué se debía fundamentar, respondió enumerando una serie de consejos cuya práctica serían una virtud, a saber: que no se debía hacer a los demás lo que a uno no le gustaba que le hicieran, que el Profeta había dicho que los musulmanes eran como un solo cuerpo, por lo que si un miembro sufría, ese daño llegaba también al resto de los miembros; que también todo sufrimiento soportado por un musulmán se extendería a los demás musulmanes; que ningún musulmán debía sufrir de la mano ni por la lengua del gobernante, que sobre esto Ḥasan-al-Baṣrī le había dicho que si un musulmán se iba a dormir habiendo sufrido por su mano se vería en peligro el Día del Juicio Final; que no había que ser orgulloso ante nadie ya que Dios era enemigo de los orgullosos, y así, el Profeta se acercaba continuamente a los pobres de los Compañeros, hablaba con las ancianas y si éstas le pedían algo él no se ocupaba de otro asunto hasta haber atendido sus demandas; que el gobernante no tenía que acercarse al chismoso ni escuchar sus chismorreos, que han dicho que todo aquel que te hable mal de otro seguro que de ti también hablará mal a los otros; que tenía que respetar a los ancianos y tener misericordia de los niños débiles; que había que poner buena cara a los musulmanes; que no había que faltar a las promesas, que si no cumplir con las promesas es de por sí feo, más lo era en los reyes; que había que tener en consideración los grados y las potenciales de la gente y dar a cada cual el rango que merece según sus méritos y virtudes. El califa termina diciendo que él había basado su gobierno en todo aquello y que por tanto esperaba formar parte de los salvos.⁵⁹¹

Otra de las virtudes que debe tener el rey-mandatario es la de no ser un corrupto y ser en este sentido un ejemplo para los demás. En un encuentro entre Ḥārūn-al-Rašīd y Šāqīq Balkī, aquel le pide a éste varios consejos, en el último de los cuales insta al califa a alejarse de la corrupción ya que el califa es como un manantial y los gobernadores como las acequias, y cuando del manantial sale el agua clara, no afecta si la de las acequias está oscura, mas si oscura están las aguas del manantial, enturbiarán la claridad de las aguas de las acequias. Al escuchar el consejo el califa lloró en profusión.⁵⁹²

Más argumentado está esto en el siguiente relato, que aparece en el mismo capítulo, que ‘Awfī pone en boca de un tal Šabīb b. Nāṣeḥ⁵⁹³, quien habla en primera persona. Cuenta Šabīb que cuando iba a Bizancio a la guerra santa se encontró por el camino a ‘Abdollāh

⁵⁹¹ L. I, cap. VII, 69-70. “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas”.

⁵⁹² L. I, cap. XV, 5-6. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

⁵⁹³ Personaje no identificado.

b. Mobārak [Ibn Mobārak], a quien se dirigió para preguntarle las diferencias entre las personas, a lo que responde el imam que el pueblo musulmán se divide en cinco estratos [ṭabaqa], a saber: sabios en la religión [‘olamā], ascetas [zohhād], soldados de la guerra santa [ḡāziān], mercaderes [bāzargānān] los gobernantes [vāliān]. Tras explicar escuetamente la misión en el mundo de cada uno, llega a los gobernantes, en los que se explaya diciendo que son “pastores del rebaño, custodios de todos y guardianes de nobles y plebeyos”. Ibn Mobārak prosigue preguntándose ¿a quién seguirá el ignorante cuando los ulemas turbien las aguas de las fuentes con las impurezas de la codicia ocupándose en amasar fortuna y en solazarse? ¿En quién se amparará las gentes si los ascetas hacen de su ascetismo señuelo para adquirir posición? ¿De dónde vendrá la victoria cuando los soldados antepongan el botín, el logro de sus expectativas y la obtención de bienes a la guerra santa y a contentar al Creador? ¿A quién se considerará fiable cuando los mercaderes dejen la honradez? ¿Y adonde huirá la plebe para refugiarse cuando el gobernante, que es el pastor del rebaño, haga de lobo? Así pues claro ha quedado que la corrupción de la plebe proviene de la corrupción de los nobles, como han dicho. Se concluye con este verso:

Hasta cuándo aguantar tanta palabrería
y ver y escuchar tanto absurdo
y de valerse de las palabras de Bāyazid, Šebli y Jonayd
para darse relevancia mientras se obra el mal
¡Oh ulemas sin obras! Basta de vender religión
que a llorar se puso la mezquita de tantas palabras.⁵⁹⁴

VI 4.2 Religiosidad

La necesidad de que el rey sea religioso y de que su misión es sacra y hasta piadosa es algo que se ve por doquier en esta obra, donde la islamidad rezuma en la mayor parte de sus capítulos, en los que vemos no sólo a sabios *seculares* y no musulmanes aconsejando a reyes y mandatarios sino también a santones amonestando a hacer el bien, al buen gobierno, a temer a Dios. En este sentido, en el exordio del capítulo que dedica a la virtud de la piedad dice que aunque ésta es “hermosa en todos, sin embargo,

⁵⁹⁴ L. I, cap. XV, 32-33. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

más lo es en los reyes de la época y mandatarios del mundo por cuanto éstos dirigen los asuntos y tareas del mundo y del reino” pues “el lunar de la castidad acicala el rostro del Poder y el atuendo de la piedad viene bien al talle del gobernante”.⁵⁹⁵

Para ‘Awfi, en tanto que musulmán, “*la religión y el reino van unidos*”, como señala en su proemio del debate entre la pluma y la espada⁵⁹⁶, y pone el cargo de califa a la misma altura de lo que es cumplir con los deberes religiosos en un relato en el que cuenta que el cadí Savār b. ‘Abdollāh fue a ver al califa al-Manşur, al que vio llorando con un Corán al lado⁵⁹⁷. El califa le dijo que el cargo del gobierno y el ser responsable de los asuntos del pueblo suponen para él una merma para el cumplimiento de los deberes religiosos. El cadí se dio cuenta de que al-Manşur se había convertido en un hombre pío, así que, viendo el momento para soltarle un consejo, le dijo que el califa tenía razón al decir haber aceptado soportar una pesada carga, pues si en su reino había una anciana que fuera a dormir sufriendo, a él se le pedirán responsabilidades. Al decir aquello, el califa se puso a llorar y preguntó qué debía hacer, a lo que le respondió el cadí preguntándole si él se veía a sí mismo en el colectivo de los píos o en el de los impíos, que si se veía en el primer grupo, se ufanara, pero que si en el segundo, que llorara pues mañana, en el Juicio Final, no servirá ni la erudición ni la educación ni los honores sino solo las buenas obras, por lo que debía mantener la rectitud en todas sus acciones para contarse entre los salvos. ‘Awfi pone un verso como colofón:

Los píos se salvan el Día del Juicio
Esfuézate con contarte entre ellos
Actúa con rectitud en este gremio
para que seas de los salvos en ese gremio.⁵⁹⁸

Vemos pues cómo para ‘Awfi, con la ostentación del gobierno se corre el riesgo de ir al infierno, como se infiere en lo que dice Leyli Mo‘āviya b. Yazid en su discurso de dimisión después de estar 40 días en el poder califal, discurso en el que dice no aumentará el mal que ha hecho la familia de Abu Sofiān ni insistirá en pecar, por cuanto sabe de seguro que su carne, su piel y sus huesos no pueden aguantar el fuego del

⁵⁹⁵ L. II, cap. XVI, 411. “Sobre la virtud del ascetismo y la piedad”.

⁵⁹⁶ Véase VI 6.2 Entre la pluma y la espada. (L. I, cap. XVIII, 187. “Sobre extraños relatos de secretarios y una mención sobre sus capacidades y conocimientos”).

⁵⁹⁷ Mosaffā señala que el cadí Savār no era contemporáneo del califa al-Manşur, sino su padre, ‘Abdollāh, también cadí. Cf. MOSAFFĀ, 2008, 879.

⁵⁹⁸ L. I, cap. XV, 3-4. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

infierno.⁵⁹⁹

En el mismo hilo es el mensaje que da en otro relato, en el que el califa debe hacer una política que no le lleve a él y también todo su pueblo al infierno. En él vemos al asceta Šaqiq Balkī cómo sostiene una conversación con Hārūn-al-Rašid, a la que ya he aludido (véase en VI 4.1 Cualidades excelsas y virtudes). Šaqiq le habla del infierno al califa, y le asegura que a él se le ha puesto como guardián del mismo y que para ello se le han confiado tres cosas: la primera, el Tesoro Público, la segunda, una espada, y la tercera, un látigo. Añade que se le había ordenado proteger a la gente del infierno con esas tres cosas, es decir, que castigue con el látigo a todo el que desobedezca a Dios, que mate con la espada a todo el que mate a alguien sin tener derecho a ello, y que utilice el Tesoro Público para ayudar al que lo necesite. Šaqiq le advierte que si no lo hace así, la gente iría toda al infierno, precedida por el califa.⁶⁰⁰

Vemos cómo para ‘Awfī la gran responsabilidad que carga un mandatario es tanta que no puede permitirse un solo error, so pena de perder el Paraíso. Cuando ‘Omar b. ‘Abd-al-‘Aziz fue nombrado califa, uno de los más ascetas del momento, Sālem Sendī⁶⁰¹, fue a verlo, pues mantenían una amistad. ‘Omar le preguntó si estaba alegre porque le hubieran nombrado califa, a lo que el asceta le contestó que se alegraba por la gente, pero que se apenaba de él. El califa le pidió un consejo, el asceta le preguntó si lo quería largo o corto, y tras decirle que corto, le dijo: “Tienes que saber que a Adán, que es el padre de la Humanidad, lo echaron del Paraíso por un solo error que cometió”. Cuando oyó aquello, el califa le dijo que con aquel breve consejo ya tenía bastante, y se guardó mucho de cometer errores durante su califato.⁶⁰²

Similar a este es este breve relato. Cuentan que Ebn-al-Samāk fue a una asamblea de Hārūn-al-Rašid, y éste le pidió que le diera un consejo “útil y breve”. Ebn-al-Samāk le dijo: “El hombre más perdedor es aquel que no tenga una morada en el Paraíso, el cual tiene la anchura de los Siete Cielos y las Siete Tierras”. El califa dijo llorando que aquel sermón y consejo valía todo el oro del mundo.⁶⁰³

Son más los relatos que hay de lo que se podría denominar el gobierno del asceta, de los que traigo a colación tres más. En el primero vemos cómo cuando ‘Omar b. ‘Abd al-‘Aziz fue nombrado califa le escribió una carta al sufí Ḥasan-al-Bašrī en la que le decía

⁵⁹⁹ L. I, cap. V, 81. “Historias de los califas y de sus gestas”.

⁶⁰⁰ L. I, cap. XV, 5-6. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

⁶⁰¹ Mosaffā sugiere que quizá se trate de Sālem b. ‘Abdolah b. ‘Omar b. al-Ḳaṭṭāb, muerto en el año 106/724-5. Cf. MOSAFFĀ, 2008, 879.

⁶⁰² L. I, cap. XV, 11. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

⁶⁰³ L. I, cap. XV, 11. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

ser consciente de que el gran trabajo que tenía que soportar le impediría atender a sus obligaciones religiosas, por lo que temía terminar encontrándose entre los perdidos, y termina pidiéndole un consejo breve y útil y también que un notable de la religión le hiciera compañía para que le sirviera de sosiego. Ḥasan-al-Baṣṛi le respondió a la segunda petición diciéndole que alguien con esas características que él pide y que él mereciera, no estaría dispuesto a acompañarle, pues le es indiferente el mundo, y si alguien tuviera inclinación hacia él y se le acercara, entonces no le serviría. En cuanto al consejo breve que le pidió, Ḥasan-al-Baṣṛi le dijo que aunque sabía que el Comendador de los Creyentes es la persona más piadosa, tenía que saber que todo aquel que teme a Dios, la gente le teme a él, que todo aquel que se avergüence ante Dios, la gente se avergonzará ante él, que todo aquel que se muestre descarado ante Dios, la gente se le descarará, que todo aquel que hoy se envalentone, mañana lo atemorizarán, que todo aquel que hoy tema, mañana harán que se sienta seguro. Ḥasan-al-Baṣṛi continúa diciéndole que el secreto de todo estaba en tener paciencia, por lo que se tenía que amparar en Dios y pedirle ayuda a Él, confiar en Él y no pedir ayuda a nadie ya que Dios no lo iba a abandonar, que debía saber que esa misión que había acometido él era una gran misión, que la gente acudiría a él cuando tuviera necesidad de ello y que en él se ampararían. Ḥasan-al-Baṣṛi le exhorta a mantener su puerta abierta para los débiles y los desgraciados, que deseara para ellos lo que deseara para él mismo y que no se permitiera para sí lo que no permitiera para ellos. Ḥasan-al-Baṣṛi continuó diciendo que había escuchado decir al Compañero ‘Abd-al-Raḥman b. Samara que un día le dijo el Profeta que no deseara el mando y el gobierno, que si Dios se lo daba porque lo pidiera, Dios le abandonaría, pero que si se lo daba sin que se lo pidiera, entonces le ayudaría con Su misericordia. Ḥasan-al-Baṣṛi añade que supiera que el bien se retribuía y que el mal no quedaba sin castigo, y termina la carta deseando para sí mismo y para el califa que Dios les ayude a cumplir con la tradición y les colme con el bien de la Gracia. ‘Awfi concluye el relato diciendo que cuando ‘Omar b. ‘Abd al-‘Aziz recibió aquella carta basó su gobierno en los consejos que en ella había y que por eso su nombre sería recordado para bien hasta el Día del Juicio.⁶⁰⁴

En el segundo vemos al asceta Šaqiq Balki yendo a la corte de Hārūn-al-Rašid. Al llegar, el califa le pregunta si él era Šaqiq el asceta, a lo que le contesta que es Šaqiq Balki, que el asceta era él. Al preguntarle Hārūn-al-Rašid cómo era eso posible, Šaqiq le

⁶⁰⁴ L. I, cap. XV, 34-36. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

responde que porque “asceta es aquel que se contenta con poco; yo he abandonado el mundo y así me muestran las bendiciones del venidero, y todavía clamo *¿aún hay más?*”⁶⁰⁵ ¿Cómo voy a ser yo un asceta? Así que el asceta eres tú que te has conformado con este mundo vil y sin valor”. Oído esto, el califa lloró.⁶⁰⁶

En el tercero se insta al mandatario a no pecar. Moḥammad Samāk⁶⁰⁷ fue ante Hārūn-al-Rašid, y éste le pidió un consejo, como tenía por costumbre hacer cada vez que se veían. Moḥammad Samāk le dijo que cuando se esconde para cometer un pecado, una de dos: o cree que Dios no lo ve, en cuyo caso debe ponerse de luto por la muerte de su fe, o sabe que Dios lo ve, en cuyo caso consideraría que la mirada de Dios vale menos que la mirada de la gente, pues se escondía de ésta porque se avergüenza, pero no le daba vergüenza de que Él le viese. ‘Awfī termina diciendo que este consejo surtió efecto en Hārūn-al-Rašid, que le sirvió para que despertara y se pusiera a llorar mientras recitaba este verso, que ‘Awfī ofrece en su traducción al persa:

Siempre estoy luchando contra mi carne, ¿qué hago?

Y me duelen mis propios actos ¿qué hago?

Veo que por Tu gracia lo pasas por alto

Pero, por la vergüenza que pasé por haberme visto, ¿qué hago?⁶⁰⁸

Para terminar este epígrafe, subrayar la relevancia de que no sólo el rey sea religioso sino también los sirvientes que les rodean. Así, ‘Awfī cuenta que el califa ‘Omar practicaba la indulgencia y era afectuoso con los esclavos que compraba, y que tenía por costumbre liberar a los que hacían la plegaria y se mostraban devotos. Cuando los esclavos se percataron de aquello comenzaron a ayunar de día y a hacer vigiliass nocturnas y falsas plegarias con el fin de ser liberados, para, una vez conseguida su liberación, dejar todo atisbo de religiosidad. En cierta ocasión le dijeron a ‘Omar que estaba claro que los esclavos le engañaban para que los liberase, a lo que respondió que él era siervo de aquel siervo que le engañase con plegarias, que si él (‘Omar) veía su devoción externa, ¿qué sabía de lo que pasaba por su fuero interno y por su moral? ‘Omar termina diciendo que todo el que él vea que es siervo de Dios, no se permite

⁶⁰⁵ Corán, 50 (Qaf): 30 (parte de la aleya). Es una referencia a la cantidad de pecadores que queda aún para llenar el infierno. La sura entera reza: *El día que digamos a la gehena: “¿Estás ya llena?”, ella dirá: “¿Aún hay más?”*.

⁶⁰⁶ L. I, cap. XV, 5. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

⁶⁰⁷ Personaje no identificado.

⁶⁰⁸ L. I, cap. XV, 14. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

tomarlo él como siervo.⁶⁰⁹

VI 5. El arte de reinar

VI 5.1 El rey debe elegir a gente capaz y digna

Una de las reglas de oro que para ‘Awfi constituye el arte de reinar es que el rey elija hombres dignos y capacitados que puedan llevar a cabo una buena gestión política, y no son pocos los relatos en los que ‘Awfi incide en que los mandatarios deben rodearse de gente selecta así como de buenos cortesanos —que no pocas veces hacen de consejeros— a los que se refiere como “siervos de Dios” y “criados del rey”⁶¹⁰ y para los que dedica el capítulo “Sutiles relatos de cortesanos y de lo bueno de su compañía”, pero cuyo título y exordio deja ver el tratamiento que de ellos hace el autor: compañía para entretener al rey con historias y apólogos, escanciador de su vino y compañero para jugar al ajedrez y al chaquete. ‘Awfi reproduce un verso de ‘Ali Šaṭranjī que resume este cometido, en el que, como puede verse, sugiere a modo de sátira que los cortesanos pueden convertirse en bufones del rey:

¿Qué es menester en los ritos del cortesano?
¿además de molestar al alma y al corazón?
Soltar cosas en verso y prosa
y que la mente suelte ocurrencias
¿mas ahora en qué ha quedado nuevamente el oficio de cortesano?
En ser abofeteado e insultar.⁶¹¹

‘Awfi dice en uno de sus típicos colofones que todo estadista que se deje ayudar por las luces de los juicios acertados de los capacitados y sabios, su gobierno y ventura se verán iluminados⁶¹². Así, sentencia que es un error por parte de los reyes bajar de escalafón a los grandes y dar altos cargos a los pequeños, pues

⁶⁰⁹ L. I, cap. VII, 70. “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas”.

⁶¹⁰ L. I, cap. XIV, 253. “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus procederes”.

⁶¹¹ L. I, cap. XIX, 193-194. “Sutiles relatos de cortesanos y de lo bueno de su compañía”.

⁶¹² L. I, cap. XIII, 220. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”.

Aunque el gorrión se encuentre entre las aves
no se le debe dar bocado de halcón.⁶¹³

Es por ello que muestra su rechazo hacia el enchufismo en dos relatos. En el primero elogia a los visires Barmakíes, de los que dice que su éxito se basaba en las grandes cautelas que se tomaban, como la de evitar el enchufismo. Alguien acude a Yaḥyā Barmakī para recomendar a alguien, y entre ambos se mantiene una conversación que bien podría ser una proclama contra el enchufismo, y en la que el recomendador acaba sin tener éxito en enchufar a su recomendado.⁶¹⁴ En el segundo, el enfoque es que los mandatarios no deben pagar sus favores dando cargos a los que les han hecho favores sino que se deben nombrar para los cargos a personas piadosas, de fiar, con coraje, y capaces para gobernar a los musulmanes. Un chambelán le propone al califa al-Manṣūr que le dé el gobierno de una provincia a cierta persona porque le debe muchos favores, a lo que el califa responde que “yo le debo favores, no los musulmanes”.⁶¹⁵

Según nos cuenta ‘Awfī, también una de las pautas que seguían los reyes poderosos no era otra que la de instruir a gente capaz que pudiera rendirles frutos, plantando buena semilla en buena tierra y no en tierra salina. Un argumento de esto lo da en un relato que se repite en un mismo capítulo. En el primero cuenta que cierto día el califa al-Mo‘taṣem le dijo a Aḥmad b. Dāvud que todos los que habían sido ascendidos por su hermano al-Ma’mun habían sido tan capaces que pudieron restaurar un mundo, y que gracias a ellos muchos problemas se solventaron, como eran los casos de Ṭāher b. al-Ḥosayn b. Ṭāher [Du-l-Yaminin] y Aḥmad Abi Kāled, pero que, sin embargo, él (al-Mo‘taṣem) no había recibido beneficio alguno de los que había ascendido, que los asuntos de su reino no habían sido por ellos ordenados como sí lo fueron en aquella época. Aḥmad b. Dāvud le responde que eso se debía a que al-Ma’mun había escogido la raíz mientras que él había escogido las ramas, que todo plantón que carezca de raíz y de frescura, aunque lo plantes, lo cuides y lo riegues, jamás daría frutos.⁶¹⁶ En el segundo relato, el consultado por el califa al-Mo‘taṣem no es Aḥmad b. Dāvud sino el músico Eshāq b. Ebrāhim-al-Mawṣeli, con quien intercambia unas palabras casi idénticas, aunque el relato termina de una manera ligeramente diferente: el califa le da

⁶¹³ L. I, cap. XIV, 245. “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus procederres”.

⁶¹⁴ Véase “Yaḥyā Barmakī y el hombre que buscaba trabajo”, en ‘AWFī, 2011, 106. (L. I, cap. XIV, 290-291. “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus procederres”).

⁶¹⁵ L. II, cap. XVI, 430-431. “Sobre la virtud del ascetismo y la piedad”.

⁶¹⁶ L. I, cap. VII, 67-68. “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas”.

la razón, pero le molesta aquella respuesta. Al-Mawṣeli le pide que le perdonara, que se había equivocado, pero el califa le dice que él no se había equivocado, que había dicho lo acertado, que quien se había equivocado era él mismo al no haber consultado aquello desde un principio, ya que, de haberlo hecho, los inútiles que le rodeaban no habrían ni aparecido y no habría ahora motivos de arrepentimiento. ‘Awfi termina con un colofón en el que dice que en este relato se ve la perfección de la justicia de al-Mo‘taṣem a la hora de escuchar consejos pues aunque aquella respuesta dada por al-Mawṣeli estaba lejos de ser educada, sin embargo, cuando el rey es ecuaníme convierte el amargo de un consejo en la dulzura de la justicia y la ecuanimidad.⁶¹⁷

De la instrucción a los que van a sustituir a los que se van a retirar por la edad o van a ser destituidos nos habla también en un relato que repite dos veces con ligeras diferencias⁶¹⁸. La trama común de ambos relatos es que un día el sultán gaznaví Raḡi-al-Din Ebrāhim estaba con gesto meditativo, sin hablar con nadie y sin levantarse hasta la plegaria del mediodía. Los mandatarios del gobierno se preocuparon y todos los de la privanza estaban turbados, pero nadie se atrevía a preguntarle la razón de su desasosiego, hasta que uno de sus privados se acercó al trono, se postró y le preguntó la razón de su preocupación. El rey respondió que su gran chambelán se había hecho viejo y que poca vida le quedaba, que ahora veía que en su corte no había nadie que mereciera ocupar su puesto y que cuando se fuera no dispondría de ningún hombre para ese cargo, por lo que no tendría más opción que dárselo a uno que no lo mereciera. Los de la privanza respondieron al rey que quien él escogiera para ese cargo, merecedor sería de todo lo grande. El rey dijo que sí, pero que habría que instruir al elegido para que fuera merecedor del cargo para seguidamente confiárselo. ‘Awfi termina diciendo que en estas palabras hay una sabiduría, que aunque el sable es de hierro, hay que temprar éste para que llegue a ser un medio para defenderse del enemigo, y que aunque el rubí sea una piedra, había adquirido gracias a mucho mirarla el sol la cualidad de dar vida y ornar el corazón, pues aunque grande es la mirada del sol, con una sola de esas miradas no se convertía una piedra en rubí, y aunque sea un maestro quien porte el sable, sin embargo no se puede convertir el hierro en un sable con una sola acción. Concluye con este verso:

⁶¹⁷ L. I, cap. VII, 96-98. “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas”.

⁶¹⁸ Véase en IV 3.1.4 Entre la “determinación”, la “perseverancia” y el “esfuerzo”. (L. II, cap. XXIV, 666-669. “Sobre la virtud de la determinación y la firmeza”).

Es el sable un trozo de hierro
¿qué saldrá de él sin mortificación?
Que cuando mucho se haya mortificado
entonces será para el reino un administrador.⁶¹⁹

Otro relato que, curiosamente cuenta este mismo Raḏi-al-Din Ebrāhim a tenor de la historia anterior pero que ‘Awfi lo cuenta en el capítulo de la prudencia también, sin el sultán gaznaví Raḏi como relator, es el que cuenta que cuando Hārūn-al-Rašid estaba airado con la familia de los Barmakíes y ya sentía rechazo hacia ellos ordenó que le trajeran unos grilletes. El califa mantuvo con él esos grilletes diez años, y se los llevaba consigo allí donde fuera, hasta que un día, cuando halló la ocasión oportuna, se los colocó a Faḏl b. Yaḥyā. Masrūr, el sirviente de confianza del califa, se atrevió a preguntarle cómo es que si él ya hacía tiempo sentía rechazo hacia los Barmakíes, por qué razón se había demorado en cesarlos, con todo el poder que tiene el califa, cuyas órdenes todos acatan, y si la preocupación había surgido ahora, cómo es que ya tenía preparado aquellos grilletes hacía años. Hārūn-al-Rašid respondió que estaba airado con los Barmakíes desde hacía diez años, pero que había optado por ser prudente y “no echar al insatisfactorio hasta encontrar al satisfactorio”, que si en aquel entonces los hubiera cesado no habría tenido a nadie que los sustituyera. El califa siguió explicándole que desde que comenzó a sentir rechazo hacia ellos había estado preparando a otros según su forma de proceder, hasta que llegó la hora de actuar según la ira.⁶²⁰

Por último, ‘Awfi da también otro motivo por el que hay que dar cargos a la gente inteligente y sagaz: la de mantenerlos ocupados para que no den problemas al reino. Alejandro Magno descubre que un secreto revelado a Aristóteles es de dominio público. Aristóteles indaga y descubre que un grupo de personas inteligentes y desocupadas es la que revela al pueblo sus secretos. Aristóteles le da una ocupación a cada uno para que dejen de incordiar.⁶²¹

VI 5.1.1 Visires

Entrando ya en cargos concretos, en primer lugar están los visires o ministros, que, de

⁶¹⁹ L. I, cap. VII, 64-66. “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas”.

⁶²⁰ L. I, cap. XV, 387-388. “Sobre las ventajas de la prudencia”.

⁶²¹ L. I, cap. XXV, 396-397. “Sutiles episodios y palabras de astutos y sagaces”.

entre los servidores del rey son la joya de la corona por cuanto en la persona del visir se reúne el amigo, el confidente, el consejero y el buen cortesano que sabe atender a tiempo y en su lugar las demandas de su señor. El visir —vocablo árabe probablemente de origen persa—, tiene una historia muy antigua en el Irán que se remonta a tiempos inmemoriales por cuanto ya aparecen junto a los reyes míticos. Puede decirse que el visirato es, en la historia de Persia, el cargo político más importante después de rey o califa⁶²², ya que, como primer consejero es el que invita al rey a hacer el bien y a actuar justamente, siendo, el mal visir, merecedor de muerte.⁶²³

No es pues, de extrañar, que el visir tenga en esta obra, salvo muy contadas excepciones, un papel positivo, y de él se proyecta una imagen de político activo solamente empañada a veces por algunos que son nombrados para este cargo sin merecerlo. A los visires dedica ‘Awfi un largo capítulo de 52 relatos titulado “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus procederes” cuyo breve exordio comienza recordando una tradición oral que dice que *cuando Dios quiere el bien para un rey le da un visir pío que le recuerde lo que se le olvide y que le ayude si está siendo justo*. ‘Awfi dice a continuación que un visir que da consejos a un rey es como las alas de un ave, y termina diciendo que la valía y el coraje mostrado por ellos al actuar según la conveniencia del estado es algo harto evidente.⁶²⁴

Para enumerar las cualidades del mejor visir, ‘Awfi utiliza al más célebre de los visires de la historia de Persia, el sabio Bozorgmehr, que, preguntado quien es merecedor de este cargo, responde que debe tener las siguientes cualidades encomiables: inteligencia, para saber las consecuencias de los actos; paciencia, que le impida acometer tareas difíciles antes de que se presente la oportunidad; valentía para las grandes acciones cuando se presentan; y generosidad, con la que los grandes dineros se le antojen pequeños y con la que cuando los amigos le pidan y vea que es su derecho, lo dé. Bozorgmehr añade que debe además recompensar pronto a los amigos que realizan un buen servicio y castigar a los recalcitrantes y a aquellos que no le obedecen, estar preparado para los acontecimientos de la vida, pues del mundo no se puede uno fiar y Dios es el que altera las situaciones, estar alerta en lo que haga y no dejar para mañana el trabajo de hoy. Se apostilla esta explicación diciendo que estas palabras son un

⁶²² Sobre la controversia del origen persa de esta palabra y origen de esta institución, cf. Muḥammad Qasim Zaman, *EI2*, [s.v. “WAZĪR”], xi, 185.

⁶²³ Véase p. ej. “La retribución de la traición”, en Àwfi, 2011, 231-232. (L. III, cap. XVI, 486-490. “Sobre la reprobación de la falta de honradez y la apropiación indebida”).

⁶²⁴ L. I, cap. XIV, 225. “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus procederes”.

compendio de consejos para todo aquel que las acepte.⁶²⁵

En otro relato, en el que el protagonista es el rey al que servía este visir, Anuširavān, ‘Awfi da el mensaje que el visir debe ser tan bueno que en todo el reino no pueda hallarse ninguna tierra yerma. Un visir juicioso, justo y sabio al servicio de Anuširavān —del que no da el nombre pero del que cabe suponer que es Bozorgmehr— es difamado por envidia por los cortesanos, por lo que el visir, al ver la ira del rey, temeroso, se aparta y le envía un mensaje pidiéndole solo, para su retiro, un terreno yermo que él mismo haría fértil, en el que plantar su propio alimento para su sustento. Anuširavān ordena se le dé, pero sus agentes no encuentran en todo el reino un terreno baldío, gracias a la buena gestión de su visir, quien le explica haberle pedido tal cosa para que se percatase de ello y le exigiera al siguiente al que le diese el visirato que le devolviera el reino tal como se lo había entregado él.⁶²⁶

Por otra parte, la sabiduría es algo que también toca ‘Awfi al hablar de los visires. Para él, el visir no sólo debe ser sabio sino parecerlo, como deja ver en dos relatos de este mismo capítulo. En el primero cuenta cómo Qāsem b. ‘Abdollāh, visir del califa al-Mo‘tazed, al llegar al palacio califal le dan cuenta de que en su toga tenía una diminuta mancha de azafrán, y, al no poder regresar para cambiarse, ordena que cubran la mancha con tinta ya que “el negro de la tinta no es defecto en la ropa del visir”.⁶²⁷ En el segundo se habla de la gran sagacidad Fażl b. Sahl, visir de al-Ma’mun, que, enterado de que le criticaban su juventud —pues era de esperar que el visir de un califa fuera un anciano sabio y experimentado—, se encierra en su casa el tiempo suficiente para que le crezca la barba, que tiñe de blanco. Cuando se presenta de aquella guisa ante al-Ma’mun, éste le pregunta sobre este cambio, y Fażl le explica la razón. El califa le objeta diciéndole que el ornato que tiene preferencia en el hombre es la ciencia y la erudición, y que aquello que honra al hombre es el juicio y la sabiduría, que muchos eran los ancianos más ignorantes que los jóvenes. Fażl le da la razón, pero le dice que no quería que nadie criticase sus palabras (de Fażl) porque considerara que a la corte califal le faltara solemnidad.⁶²⁸

Instrucciones diferentes pero en la línea de recomendaciones para el buen visirato son

⁶²⁵ L. I, cap. XIV, 254-255. “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus procederes”.

⁶²⁶ L. I, cap. XIV, 246-247. “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus procederes”.

⁶²⁷ L. I, cap. XIV, 246. “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus procederes”.

⁶²⁸ L. I, cap. XIV, 294. “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus procederes”.

las que enumera Ḥasan b. Hārūn, el Bozorgmehr del islam⁶²⁹, en una carta de felicitación a Ḥasan b. Sahl, hermano del visir Faḏl b. Sahl, cuando éste cae asesinado y al-Ma'mun lo nombra visir. En la carta le dice que debía saber que cada época tenía su alegría, y que debía esforzarse por ser la alegría de la época. Añade que el gobierno era pasajero, y que debía procurar aprovecharlo para sacar provisiones para el Otro Mundo. Le dice también que pusiera su vista en todo lo que hiciera, que anteponga el juicio a todo y que tuviese presente las noticias y crónicas de aquellos que antes que él ya tuvieron ese cargo, y se fueron dejando la labor a amigos y enemigos. Apostilla la carta diciendo que tuviera por seguro que hoy le habían dado aquel cargo, pero que mañana se lo darían a otro. Cuando Ḥasan b. Sahl leyó aquella carta, dijo que Ḥasan b. Hārūn le había dado un consejo “conciso y útil” que le había “despertado de la negligencia”.⁶³⁰

‘Awfī advierte también a los reyes que estén alerta de aquellos visires que puedan actuar movidos por sus propios intereses. La historia de la guerra fratricida entre Moḥammad-al-Amin y al-Ma'mun por el califato, y un Faḏl b. Rabi' (visir del primero) afanado en intentar pescar en aguas turbias y hacerse él con el poder califal, es utilizada por ‘Awfī para lanzar esta advertencia, porque “no hay ni puede haber para los reyes nada más pernicioso y letal que un visir sin religión, que, para su corrupto propósito deje a un lado los intereses del reino, y que el velo de su envidia le tape al rey el sol de su juicio”, y concluye con este verso:

El buen visir que evita la iniquidad
es jalón del gobierno y ventura para el rey
mas si el visir hace del capricho su consejero
por ese su capricho se halla el reino enturbiado por el polvo.⁶³¹

También los intereses personales del ya citado Ḥasan b. Sahl, quien está a punto de provocar una guerra civil por una errónea decisión que intenta a toda costa ocultar al califa, son utilizados por ‘Awfī para advertir de lo mismo, al decir que “este relato contiene una gran moraleja: que los reyes y los estadistas deben ceder las tareas del reino y los asuntos del sultanato a los capaces y a los dotados de coraje, y también que los visires tienen que ser puros de corazón y con buena fe al servicio de los reyes y no

⁶²⁹ MOSAFFĀ, 2014, 335.

⁶³⁰ L. I, cap. XIV, 226-227. “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus procederes”.

⁶³¹ L. I, cap. V, 131-132. “Historias de los califas y de sus gestas”.

agiten el reino por sus propósitos ya que cuando un asunto se sale de sus límites ya no se puede enmendar de ninguna manera”.⁶³²

Para terminar este epígrafe no puedo obviar la más célebre dinastía de visires habida en la historia del islam, la de los Barmakíes, hacia los que ‘Awfī no oculta su admiración en no pocos relatos en los que sus miembros son nombrados para bien, como ejemplo de generosidad, sabiduría, indulgencia o de cualquiera de esas cualidades encomiables que el autor menciona en el exordio que inicia este epígrafe (VI 4.1 Cualidades excelsas y virtudes). De todas las menciones que se hace de ellos, me quedo con aquella que tiene que ver con la lección con la que se queda ‘Awfī de su trágica y repentina caída: que el gobernante no debe destruir lo que él mismo ha sembrado sin antes tener para sustituirlo. En este sentido tenemos un relato que podemos leer en el capítulo VIII en el que el autor compara a los omeyas con los abasíes, y afirma que los primeros eran mejores que los segundos en una cosa; en que no destruían lo que ellos sembraban para poner a otros nuevos, mientras que los abasíes sí que lo hacían, en velada pero evidente referencia a los Barmakíes que acababan de quitar de en medio. Este sermón, que se lo da un anciano a Hārūn-al-Rašīd delante de al-Aṣma‘ī, termina con el califa reconociendo que si lo hubiera oído antes jamás habría eliminado a los Barmakíes.⁶³³

VI 5.1.2 Gobernantes

En segundo lugar considero que están los gobernantes. Para ‘Awfī, hay que dar el gobierno de las provincias al que sepa gobernar y al que la plebe respete, pues de lo contrario se podría convertir en la mofa del pueblo. Así, nos cuenta cómo Ḥajjāj b. Yūsuf da el gobierno de una zona de Iraq a uno que no sabe, y que se llega a convertir en la mofa de un guasón que pide un par de botas a uno de sus voceros, quien pedía en voz alta que se acercara todo aquel que necesitara algo. El guasón, para demostrar que aquello era simple palabrería, se le acercó para pedirle un par de botas, que les negó por no parecerle una petición seria. Todos los presentes que vieron la escena se rieron.⁶³⁴

Tampoco hay que dar el gobierno a gente temeraria, y menos el de aquellas provincias con un historial conflictivo. Hārūn-al-Rašīd le comenta a su visir Yaḥyā b. Kāled que quiere darle el gobierno del Jorasán a ‘Alī ‘Isā Māhān, pero Yaḥyā intenta disuadirle de

⁶³² L. I, cap. V, 134-135. “Historias de los califas y de sus gestas”.

⁶³³ Véase Rel. 61 en VIII a. 1. Relatos sobre la justicia y la injusticia. (L. II, cap. IV, 135-138. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”).

⁶³⁴ L. II, cap. VI, 203-204. “Sobre la virtud de la educación y sobre aquellos que la mantuvieron”.

tal decisión por no verlo conveniente para aquel cargo porque lo consideraba una persona temeraria para el Jorasán, una provincia fronteriza. El califa desoyó el consejo, y ‘Ali ‘Isā reúne inmensos tesoros extorsionando al pueblo, tesoros que son enviados a un califa que mira satisfecho su gestión por lo acaparado. Yaḥyā, reprendido por el califa, le contesta que todos esos tesoros ya los tenía él en sus Arcas, y que si Jorasán se agitara, no le bastaría diez veces ese tesoro para sofocar las rebeliones. Así fue. Al poco tiempo, hubo unas revueltas allí para las que tuvo que ir el califa en personas dos veces para aplacarlas, sin mucho éxito.⁶³⁵

La elección de buenos gobernantes por parte de los reyes y conquistadores es el consejo que le da Aristóteles a Alejandro Magno, quien tras conquistar el mundo le pregunta a su maestro cómo mantenerlo, a lo que le responde que el mundo jamás estará tranquilo, que por doquier siempre aparecerán enemigos, y que él no se puede ocupar en persona de repelerlos, pero que tampoco debe mostrarse negligente y dejar que esos enemigos se fortalezcan, así que lo que debe hacer es elegir “lugartenientes despiertos” y “gobernantes inteligentes” en los territorios conquistados, los cuales deben ser entregados a éstos en divisiones, por ejemplo, siete divisiones, pegadas unas a otras y en competencia entre ellas. Este sistema evita que cada una de estas divisiones crezca.⁶³⁶

VI 5.1.3 Secretarios

El de los secretarios es otro gremio importante para ‘Awfi y a los que de hecho dedica un capítulo de 37 relatos sobre secretarios “árabes y persas” en cuyo breve exordio se refiere al oficio de secretario como “la más noble de las artes” ya que “los secretarios son los confidentes de los reyes y los que ordenan los asuntos del estado”.⁶³⁷

De este capítulo lo único que quiero destacar es la división que hace el autor de los

⁶³⁵ L. I, cap. XIV, 231. “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus procedimientos”.

⁶³⁶ L. I, cap. IV, 231-232. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”. No deja de llamar la atención las concomitancias de estos consejos de Aristóteles a Alejandro con *Nāma-ye Tansar ba Gošnasf* (*Carta de Tansar a Gošnasf*), muy particularmente, el consejo de entregar en divisiones a los gobernantes los territorios conquistados, a fin de evitar guerras intestinas. Esta carta, supuestamente escrita por Tansar, ministro de Ardešir I, a Gošnasf, rey de Tabaristán, fue traducida del persa medio al árabe por Ebn Moqaffa’, traducción ésta que se perdió, así como el original en pahlavi. En esta carta Tansar cita a Aristóteles como autor de estas palabras, que se las dice como consejo a Alejandro. El texto de la carta nos ha llegado de todas formas gracias al autor de *La historia de Tabaristán*, donde la reproduce y que seguramente pudo consultar ‘Awfi. Cf. IBN ISFANDIYĀR, 1987, 14-41. Esta carta ha sido objeto de numerosos estudios. Cf. FOUCHÈCOUR, 1986, 89-93 y sus traducciones al francés y al inglés (cf. respectivamente, DARMESTETER, 1894 y BOYCE, 1968).

⁶³⁷ L. I, cap. XVIII, 135. “Sobre extraños relatos de secretarios y una mención sobre sus capacidades y conocimientos”.

secretarios, que divide en cinco categorías por boca de un secretario anciano que es rescatado de ser ahogado por el visir y secretario de al-Ma'mun, 'Amr b. Mas'ada, ante quien se presenta como “tejedor de palabras”. 1. Secretario de los Tributos [karāj], para lo cual debe ser diestro y saber medir las tierras. 2. Secretario de Enjuiciamiento civil [ahkām], para lo cual debe conocer al detalle las ciencias de la ley religiosa y tener claro lo que es corrupto y lo que no. 3. Secretario de Enjuiciamiento penal [ma'unat], que debe conocer bien las cantidades estipuladas como precio de sangre, las leyes que rigen el talión y los métodos de castigo. 4. Secretario del Ejército [jens], que debe conocer el carácter, los nombres y colores de las mesnadas que constituyen el ejército y dominar perfectamente las normas de repartición entre ellos. 5. Secretario de la Correspondencia diplomática [resāyel], que debe tener un perfecto conocimiento de los estilos de la lengua árabe, de la terminología, de las máximas y de la poesía, ser diestro en la prolijidad y en la concisión, poder escribir con frases dulces un concepto breve, poder escribir en varias palabras y de manera concisa un concepto prolijo, y tener una excepcional caligrafía⁶³⁸.⁶³⁹

VI 5.2. El rey debe estar enterado de todo lo que ocurre en su reino

'Awfi da importancia a que los reyes y mandatarios estén al tanto de lo que ocurre en el pueblo, tanto por seguridad del Reino como obligación moral para saber las posibles necesidades que pueda tener la plebe. En el ámbito de la seguridad, el autor cuenta un relato sobre cómo al proclamarse califa, al-Ma'mun estableció una red de espionaje formada por “hombres de negro” en Bagdad al estilo de una especie de *securitate* para estar al tanto de todo lo que se hablaba y amenazar cuando fuere menester.⁶⁴⁰ Medida similar es la que toma el visir barmakí Yaḥyā b. Kāled, que enviaba “espías” al mercado para saber qué se rumoreaba sobre las decisiones y medidas tomadas por los que él tenía bajo su responsabilidad, relato que termina 'Awfi diciendo que aquello era “una muestra de su gran sagacidad y sabiduría”.⁶⁴¹

Otro relato en la misma línea está protagonizado por un imam y un gran ulema, ambos

⁶³⁸ L. I, cap. XVIII, 136-137. “Sobre extraños relatos de secretarios y una mención sobre sus capacidades y conocimientos”.

⁶³⁹ Para la comparación que hace 'Awfi sobre el cargo de secretario y el de gobernador, véase VI 6.2 Entre la pluma y la espada.

⁶⁴⁰ L. II, cap. XXIII, 615-616. “Sobre la nobleza de carácter y las buenas maneras”.

⁶⁴¹ L. I, cap. XIV, 289-290. “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus procederes”.

no identificados (Seyyed Emām Qāzi y Moḥammad Naṣr respectivamente). El segundo encarga al primero, que se dirigía ante el gran kan de Samarcanda, Qadr Ṭamḡāj Kān, que le diga a éste que aquello que acontece a su gente, o lo sabía o no lo sabía, que si lo sabía y callaba, ¡ay de él!, y si no lo sabía, ¡ay de ellos pues tendrían un sultán que no estaba al tanto de cómo se encontraban sus vasallos!⁶⁴²

Pero los reyes no sólo tienen que estar al tanto de lo que hace la plebe sino también sus privados, y, mucho más, sus gobernadores. Sobre el primer supuesto cuenta que el califa al-Moʿtaʿad tenía bajo su total control las cosas que hacía su visir, Qāsem b. ʿAbdollāh incluso en privado, pues había puesto un “agente [vakil]” al que pagaba 50 dinares mensuales, exclusivamente para espiarlo a él. ʿAwfī termina con un colofón en el que dice que en este relato se aclara que el rey no debe ser negligente con los asuntos de los de su privanza y de sus allegados a fin de que sean honrados por sus buenas acciones y evitar que actúen mal.⁶⁴³

En cuanto al segundo supuesto, es decir, sobre el control ejercido sobre gobernantes, cuenta que Anuṣīravān tenía por costumbre, cuando terminaba el año y las cuatro estaciones, enviar a los rincones del reino a hombres de su confianza a fin de que indagasen exhaustivamente qué estaban haciendo los gobernantes de las provincias y les diese cuenta de sus conductas y acciones tanto ocultas como evidentes. A todo el que era rudo e injusto lo sustituía por otro. El gobernador de Isfahān estuvo en su cargo diez años consecutivos sin que nadie hablara mal de él. Anuṣīravān, extrañado por ello, ordena lo traigan a la corte, y le pregunta por su trato al pueblo, a lo que responde que él basaba los asuntos en tener la mano abierta y cerrada: abierta para los amigos y cerrada para la traición. Cuando Anuṣīravān escuchó aquello, ordenó que confiaran sus asuntos a él ya que aquel hombre impartía justicia en la religión y en el mundo.⁶⁴⁴

VI 5.3. La “prudencia” como “cautela”

En otro apartado hablo sobre el sentido que le da ʿAwfī al término “ḥazm”, como “prudencia”, pero como contraposición de “valentía” (Véase VI 6.4 Prudencia *versus* valentía), y también en el epígrafe siguiente (VI 6.5 Trato con el enemigo), señalo

⁶⁴² L. I, cap. XVII, 116. “Sobre las sutilezas de los relatos de cadíes, ulemas y sabios y las indicaciones de éstos”. Véase “El mensaje del imam Muḥammad Naṣr” en ʿAWFī, 2011, 121.

⁶⁴³ L. I, cap. XIV, 237-240. “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus procedimientos”.

⁶⁴⁴ L. I, cap. VII, 80-81. “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas”.

algunos relatos sobre la prudencia en lo que se refiere al tratar con los enemigos. En lo que arte de reinar y gobernar se refiere, es menester referirse también al otro sentido que le da el autor a este término, el de la “cautela” (que también tiene nuestro término “prudencia” en castellano), imprescindible para mantener el poder temporal.

Cautela hay que tener de no levantar susceptibilidades en aquellos que tienen un gran potencial de convertirse en enemigos. ‘Awfi ilustra esto con un relato de Mo‘āviya, del que dice que no había entre los reyes árabes y persas nadie más prudente que él y que fue gracias a que era “prudente y cauteloso” por lo que pudo sentarse en el trono califal, sin merecerlo. Cuenta que una vez su hermano Ziyād —gobernador de Basora—, le envió como presente un montón de joyas liadas en un hato, utilizando como correo a uno de los hermanos de Aštar Naḵa‘i, quien no era, lo que se dice, muy favorable a Mo‘āviya. A Mo‘āviya le gustó el presente y dijo ante los allí reunidos que nadie había con más alta voluntad que aquel que pueda renunciar a todas esas riquezas para dársela a otro. Entonces Mo‘āviya dio instrucciones al hermano de Aštar Naḵa‘i para que se lo devolviera todo a Ziyād, y le dijera que repartiera aquello entre los menesterosos de la provincia que él le había dado en gobierno. Esto hecho, Mo‘āviya le envió secretamente un mensaje a su hermano en el que le reprendía por haber sido imprudente y haberle enviado a través del hermano de Aštar Naḵa‘i todas aquellas valiosas joyas, acto que podría haber provocado una rebelión en toda la población del Iraq y Siria, y que era esa la razón por la que se las había devuelto. Añadió que se las tenía que enviar mediante una persona desconocida, y que tampoco lo conociera a él.⁶⁴⁵

El rey debe ser también muy cauteloso y no permitir que nadie pueda hacerle la competencia, o que alguien de la plebe cobre tanta celebridad, por el motivo que sea, que le haga sombra. Con este mensaje cuenta que en la era samaní había por Marv al-Rud un hombre rico que se había puesto en el camino real a repartir comida y a prodigar, invitando a todo aquel que pasara por allí, y así, por esto llegó a ser elogiado por las gentes, todo el mundo lo mencionaba para bien y la fama de su generosidad se extendió, hasta que llegó a los oídos del Esmā‘il b. Aḥmad Sāmānī. El rey le envió un mensaje en el que le preguntaba para qué repartía las riquezas que Dios le había dado, y le ordenó que se fuera del camino, se apartara y que se dedicara a cuidar de su dinero a fin de estar a salvo de su ira. Aquel rico acató la orden y aquella buena obra se acabó. Los dignatarios del estado se extrañaron por aquella orden, porque el rey era dadivoso y

⁶⁴⁵ L. I, cap. XV, 380-381. “Sobre las ventajas de la prudencia”.

su reino se sostenía con buenas obras, por lo que ninguno de ellos podía entender la razón de aquella decisión del soberano. Así se preguntaban hasta que uno de su privanza, en un gesto de atrevimiento, le pregunta estando a solas la razón de aquella orden, a lo que el rey le explica que eso que alguien de la plebe se ponga a repartir dádivas, a hacer más bien de la cuenta y a invitar a todos hace que todo el mundo hable de él y se gane el afecto de la gente, lo cual lo confundiría y lo incitaría a la altanería, además que podría ocurrir que la plebe se subiera y se negara a pagar los tributos, y que por tanto él se viera obligado, para mantener su majestad real, a castigarlo, lo cual provocaría que las gentes terminaran tachándolo de malo y cruel. El relator dijo que cuando escuchó aquella explicación del rey supo que había actuado según la prudencia y la precaución, por lo que lo elogió y ya estaba seguro de que la permanencia de un estado dependía de la prudencia.⁶⁴⁶

Tampoco el rey debe permitir que ninguno de sus gobernantes subordinados adquiera demasiado poder, por lo que en esto debe extremar la precaución y evitarlo, pero con diplomacia y sin violencia. Así, se cuenta que el sultán Maḥmud envió como gobernador de Joresmia a Āltun Tāš. Transcurrido un tiempo, el secretario de Āltun avisó al sultán que en una semana Āltun había comprado doscientos esclavos por doscientos mil dinares, y quinientos caballos, y que hasta la fecha había comprado mil setecientos esclavos turcos. Al sultán le afectó aquella noticia y pensó para sí que sería una imprudencia ser negligente ante esto no fuera a ser que Āltun se hiciera fuerte y se le rebelara. Maḥmud ordenó entonces a Abu Naṣr Moškān que le escribiera una carta en la que le dijera implícitamente, no explícitamente, que dejara de comprar tantos esclavos. Así lo hace Abu Naṣr, que le envía una misiva bellamente frontispiciada con un texto muy correcto, cortés y florido en la que le conmina a dejar de comprar tantos esclavos. Cuando Āltun leyó la carta, se avergonzó y dejó de comprar esclavos.⁶⁴⁷

VI 6. Consejos castrenses

VI 6.1 Estrategia frente espada

Las ideas castrenses de ‘Awfi pueden resumirse en que prefiere el juicio y la argucia frente a la espada y la violencia. Para ‘Awfi la base de las conquistas es el juicio por un

⁶⁴⁶ L. I, cap. XV, 400-402. “Sobre las ventajas de la prudencia”.

⁶⁴⁷ L. I, cap. XV, 388-390. “Sobre las ventajas de la prudencia”.

lado, y la argucia y la artimaña por el otro⁶⁴⁸. Aunque nuestro autor elogia el arrojo y la valentía, a la que llega a dedicar un capítulo (véase VI 6.3 Sobre la virtud de la valentía), no obstante, es patente en muchas partes de su obra su preferencia por la utilización de la inteligencia y la argucia frente al hierro y a los métodos violentos así como de “huir de los métodos de castigo para recurrir a la sabiduría”⁶⁴⁹ pues “idea que soluciona los problemas es mejor que cien tesoros”⁶⁵⁰. De hecho, dedica un capítulo al valor del buen juicio y criterio acertado, (“Sobre el provecho que los reyes del mundo sacaron de juicios acertados”) en cuyo florido exordio destaca la excelencia de la sensatez sobre la valentía, siendo la primera la que subyuga enemigos y domestica súbditos. En el exordio sentencia que es el la “mano del juicio” la que conquista y es el “ala del juicio” la principal que da bríos al “halcón” que porta “las noticias auspiciosas de los reyes” (de que han obtenido la victoria, se entiende). Añade que son los “juicios acertados” los que “protegen el sol de la gloria regia”, y remata el colofón con un verso de al-Motanabbi con el que dice argüir que el juicio está por delante de la valentía:

*El juicio está antes que la valentía de los valientes
él está primero, y ella, segunda
y de reunirse las dos en una misma persona
ha de alcanzar por doquier los más altos designios*

verso que ‘Awfi nos ofrece su traducción al persa, que saca de su obra *Madāyeh al-solṭān*.⁶⁵¹

Sobre esto al-Motanabbi dijo
que antes está el juicio y después la espada
y todo rey que reúna los dos
será como una vela en la noche más caliginosa
Todo rey que reúna estas dos cualidades
las dos juntas acaban con el enemigo

⁶⁴⁸ L. I, cap. XIII, 191. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”.

⁶⁴⁹ L. I, cap. XIII, 145. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”. La frase la pone ‘Awfi en boca de Alejandro Magno.

⁶⁵⁰ L. I, cap. XIII, 181. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”.

⁶⁵¹ ‘Awfi menciona aquí una obra suya, perdida. Véase III 3.3 *Madāyeh al-solṭān*.

su juicio es para el reino cual muralla
su espada es cual fuego para el corazón del enemigo.⁶⁵²

‘Awfi hace otra comparación directa entre el juicio y la valentía, valores ambos que considera complementarios. En él, un rey, cuya identidad no concreta, le pregunta a un sabio si el primero es más fuerte o el segundo. El sabio responde que la valentía es como una espada cortante, y el juicio es como la mano que la blande y hace ver sus argumentos en el campo de batalla, y que vano es pedir que la espada pueda hacer algo sin la mano, y la mano sin la espada, que mientras no esté la mano, la espada no llegará a cortar, y remata con un verso dicho por los “prohombres”:

El juicio es el alma de la espada cuando provoca herida mortal
La mano es la amiga de la espada que golpea la puerta de la victoria
y aunque el juicio esté bien, es la espada la que arrojó al caballero
y aunque la espada esté afilada, es la mano la que agarró las perlas⁶⁵³.⁶⁵⁴

En otra parte, en el colofón al primer relato del capítulo “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus proceder”, ‘Awfi antepone a sabios ancianos a elefantes de guerra. Cuenta cómo el visir buyí Šāḥeb b. ‘Abbād envía a un espía a averiguar cuáles son los efectivos del ejército enemigo, y cuando regresa le pregunta cuántos ancianos juiciosos hay, a lo que responde que ninguno, pero que tienen dos elefantes. El visir dice que si tuvieran dos ancianos con lo que se ayudaran con sus juicios tendría él más difícil vencerles que si tuvieran cien elefantes.⁶⁵⁵

Pero es el capítulo XIII del Libro I (“Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”) donde ‘Awfi se explaya largo y tendido en 60 relatos de lo que se podría considerar las artes de la guerra y las estratagemas, donde lo que predomina son los argumentos que justifican el arte de la política que defendía Mo‘āviya: mejor la lengua que el látigo, y mejor el látigo que la espada. En efecto, así se desprende desde el exordio, en el que ‘Awfi dice que aunque las palabras “makr”, “kayd”, “ḥilat” y “kedā”⁶⁵⁶ son similares en cuanto a significado, estos términos no son

⁶⁵² L. I, cap. XII, 3-4 “Sobre el provecho que los reyes del mundo sacaron de juicios acertados”.

⁶⁵³ ‘Awfi se refiere a las perlas de la empuñadura.

⁶⁵⁴ L. I, cap. XII, 4-5. “Sobre el provecho que los reyes del mundo sacaron de juicios acertados”.

⁶⁵⁵ L. I, cap. XIV, 226. “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus proceder”.

⁶⁵⁶ Es decir, “engaño”, “ardid”, “treta” etc. Todas, casi sinónimas.

“feos” de por sí por cuanto Dios dice: *Urdieron una intriga y Nosotros urdíamos otra*.⁶⁵⁷ ‘Awfi añade que aunque el castigo de la intriga se asemeje a otra intriga, sin embargo ello no es indecente por cuanto la intriga se da *versus* la acción del intrigante. ‘Awfi arguye todo esto también con una tradición oral del Profeta según la cual habría dicho que *la guerra es engaño*⁶⁵⁸, dicho que interpreta diciendo que quiere decir que la guerra se basa en el engaño.⁶⁵⁹

Entre las guerras y batallas de las que habla en este capítulo y en las se utilizaron estratagemas, está la famosa Batalla del Foso⁶⁶⁰; dos relatos sobre cómo se conquistaron una ciudad (Nishapur) y una fortaleza al modo cómo se hizo con Troya⁶⁶¹; sobre cómo un seguidor de Mosaylama-al-Kaḏḏāb disfraza de soldados a todas las mujeres de su clan para hacerle creer a Kāled b. Valid que era superior en fuerzas y así obligarle a firmar la paz⁶⁶²; cómo Sa’d b. Vaqqāṣ utiliza una treta “inspirada por Dios” en su guerra contra el persa Rostam (bajo las órdenes de Yazdegerd III) para hacerle creer que a diario recibía de Siria nuevos refuerzos, artimaña con la que logró desanimarlo y le hizo perder la guerra⁶⁶³; cómo el condestable ‘Abdollāh b. ‘Āmer (a las órdenes del califa ‘Otmān), hizo huir de Nishapur a su enemigo Qāran encendiendo de noche mil antorchas con las que le hizo creer que su ejército era muy numeroso: “en una batalla en la que portan más de un millar de antorchas encendidas, y las antorchas solo se llevan delante de los caudillos, ¿cuánto pues será de numeroso su ejército?” fue la respuesta de la tropa de Qāran al escuchar de éste la orden de ataque, tras lo cual huyeron despavoridos⁶⁶⁴; cómo Mo‘āviya, tras haber desbancado a Ḥasan del califato mediante la intimidación logra que el condestable de éste, Qays b. Sa’d ‘Ebāda, que aun resistía, acabe reconociéndolo como el nuevo califa utilizando la amabilidad y la cortesía y ofreciéndole por escrito aquello que pidiera, relato que acaba con un colofón puesto en boca del mismo Mo‘āviya que dice a sus allegados que “sobran pugnas allí donde se

⁶⁵⁷ Corán, 27 (Las hormigas): 50. La aleya no está bien citada por el autor. La aleya dice literalmente: “*Urdieron una intriga sin sospechar que Nosotros urdíamos otra*”.

⁶⁵⁸ Tradición oral que menciona nuevamente en el mismo capítulo, pág. 134.

⁶⁵⁹ L. I, cap. XIII, 115. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”.

⁶⁶⁰ L. I, cap. XIII, 115-118. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”.

⁶⁶¹ L. I, cap. XIII, 120 y 121-127 respectivamente. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”.

⁶⁶² L. I, cap. XIII, 127-129. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”.

⁶⁶³ L. I, cap. XIII, 129-132. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”.

⁶⁶⁴ L. I, cap. XIII, 132-134. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”.

pueda haber benevolencia y a las buenas: he podido con el párrafo de una misiva sobre papel subyugar a veinte mil combatientes”⁶⁶⁵; de cómo este mismo Mo‘āviya utilizó el engaño para deshacerse “fácilmente de la preocupación que suponía” Ḥasan (al que aún temía por su gran popularidad) convenciendo a una de las esposas de éste que lo envenenara y prometiéndole darla en matrimonio a su hijo si lo hacía⁶⁶⁶; de cómo Qotayba b. Abi Moslem (a las órdenes de Ḥajjāj b. Yusof) usó el viejo ardid de vencer al enemigo con el enemigo en su batalla contra los joresmios⁶⁶⁷; cómo Alejandro Magno se hizo con una fortaleza inexpugnable enviando falsos mercaderes a la misma que cobraban solo en especie (cereales), hasta dejarla sin provisiones⁶⁶⁸; la fábula de “La rata y la serpiente usurpadora” cuya moraleja es “mata al enemigo con mano ajena”⁶⁶⁹; cómo el califa al-Manṣur, para evitar que Abu Moslem se levantara en rebelión en Jorasán dio el gobierno de esta provincia a un poderoso rival de Abu Moslem, quien por tanto se vio obligado a ir a Bagdad, donde fue muerto por orden del califa⁶⁷⁰; de cómo Ya‘qub b. Layt venció a Ratbil haciéndole creer que se rendía⁶⁷¹; de cómo Ṭāher Dū-l-Yaminin hizo que las tropas del califa Moḥammad-al-Amin desalojaran Bagdad y le dejaran el campo libre para entrar él con las suyas⁶⁷²; cómo un tirano árabe que se arredraba el derecho de pernada sobre sus súbditos es apresado por éstos fácilmente engañando a la mujer vigía, disfrazándose de árboles⁶⁷³; el de la fábula de la gorriona y el elefante, cuyo mensaje es doble: no subestimes a un enemigo débil, y la unión hace la fuerza⁶⁷⁴; de cómo Ya‘qub b. Layt conquistó Herat haciendo creer a sus habitantes que

⁶⁶⁵ L. I, cap. XIII, 134-136. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”.

⁶⁶⁶ L. I, cap. XIII, 136-138. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”. ‘Awfi cuenta dos versiones de lo que ocurrió cuando aquella esposa de Ḥasan fue ante Mo‘āviya para reclamar lo prometido. Según una versión, ordenó que la decapitaran, y según otra, se negó a darla a su hijo porque si había traicionado a un hombre “con la grandeza y nobleza” de Ḥasan, ¿cómo pues merecería a su hijo como marido?

⁶⁶⁷ L. I, cap. XIII, 140-141. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”.

⁶⁶⁸ L. I, cap. XIII, 145-146. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”.

⁶⁶⁹ Véase “La rata y la serpiente usurpadora”, en ‘AWFI, 2011, 88-89. (L. I, cap. XIII, 146-147. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”).

⁶⁷⁰ L. I, cap. XIII, 158-162. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”.

⁶⁷¹ Véase “Ya‘qub ibn Layt y Ratbīl”, en ‘AWFI, 2011, 93-94. (L. I, cap. XIII, 164-166. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”).

⁶⁷² Véase “Ṭāhir Dū-l-Yaminin y la conquista de Bagdad”, en ‘AWFI, 2011, 95. (L. I, cap. XIII, 180-181. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”).

⁶⁷³ L. I, cap. XIII, 187-188. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”.

⁶⁷⁴ Véase “No se debe subestimar al enemigo”, en ‘AWFI, 2011, 95-96. (L. I, cap. XIII, 203-205. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”).

se había marchado a Kermán, para así cogerlos desprevenidos⁶⁷⁵; de cómo el sultán Maḥmud de Gazni logra salir de una emboscada haciéndose pasar por un mensajero y sobornando a los soldados allí apostados con la promesa del sultán de darles en gobierno varios distritos⁶⁷⁶; y, por último, el que cuenta ‘Awfi como testigo de los hechos, de cómo el sultán K̲ʿarazmšāh de Joresmia ordena a la población colocarse gorros negros, aunque fueran de papel, para hacer creer al enemigo que estaba a punto de atacar que la ciudad estaba llena de soldados⁶⁷⁷.

También en este mismo capítulo hay relatos en los que, sin entrar en temas bélicos, se da el mensaje que es mejor utilizar la argucia que la brutalidad para el logro de los propósitos. El rey Qobād I recupera unas joyas que les habían robado algunos de su privanza haciendo ver a éstos que él es capaz de perdonar el desliz y no ordenar su muerte⁶⁷⁸; un indio que se autoproclama rajá logra que los demás reyes le reconozcan como tal y le respeten haciéndoles creer que tiene poderes sobrenaturales⁶⁷⁹; Qābus b. Vošmgir logra vengarse a título póstumo de su hijo —que se le había rebelado— dándole a beber un veneno que él creía era un afrodisíaco⁶⁸⁰; y un terrateniente evita que el gobernador de Jorasán, ‘Alī b. ‘Isā, le expropie los bienes mediante una estratagema recomendada por un ulema, haciéndose el enfermo (los enfermos no pueden ceder bienes según la Ley religiosa)⁶⁸¹.

También hay otros relatos dispersos en otras partes de la obra, aunque bastantes menos, sobre la conveniencia de utilizar la astucia y la estratagema para evitar recurrir a la violencia, vencer al enemigo, o simplemente, evitar la guerra. El califa al-Manṣur apresa a un recalcitrante gobernador del Yemen enviándole un falso preso que era en realidad un espía infiltrado⁶⁸²; el sultán Maḥmud de Gazni acaba con unos esclavos fugitivos que se habían unido al rebelde K̲alaf b. Aḥmad de Sistán mediante un enviado que les pagaba si asesinaba a K̲alaf (la estratagema de matar al enemigo con la mano del

⁶⁷⁵ L. I, cap. XIII, 193-194. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”.

⁶⁷⁶ L. I, cap. XII, 44-45 “Sobre el provecho que los reyes del mundo sacaron de juicios acertados”.

⁶⁷⁷ L. I, cap. XIII, 209. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”. Véase en II 1. Vida.

⁶⁷⁸ Véase “Qubād y los ladrones de joyas”, en ‘AWFI, 2011, 89-90. (L. I, cap. XIII, 147-148. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”).

⁶⁷⁹ Véase “El engaño del rajá indio”, en ‘AWFI, 2011, 90-92. (L. I, cap. XIII, 148-151. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”).

⁶⁸⁰ L. I, cap. XIII, 153-155. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”.

⁶⁸¹ L. I, cap. XII, 43-44 “Sobre el provecho que los reyes del mundo sacaron de juicios acertados”.

⁶⁸² L. I, cap. XII, 48-49. “Sobre el provecho que los reyes del mundo sacaron de juicios acertados”.

enemigo: haya éxito o fracaso, se gana)⁶⁸³; Foruġān⁶⁸⁴, lugarteniente de ‘Amr b. Leyt en Sistán, engaña a un rajá de la India que se disponía a salvar Sakāvand (conquistada por Foruġān) haciéndole creer que tenía un innumerable ejército⁶⁸⁵; el sultán Maḥmud de Gazni le gana una batalla a Abu ‘Ali Simjur engañando a un espía de éste que se había infiltrado en su ejército⁶⁸⁶; y, por último, el relato de cuando Malekšāh cae en manos del ejército bizantino y es liberado gracias a una treta de Nezām-al-Molk⁶⁸⁷.

VI 6.2 Entre la pluma y la espada

A tenor de esta preferencia de nuestro autor por los métodos taimados y las tretas en cuestiones bélicas, no podía faltar en esta obra el debate entre la pluma y la espada, tópico de la literatura persa. Como no podía ser de otra manera, en tanto que cortesano erudito amante del saber, ‘Awfi considera que la pluma es un medio hegemónico superior al de la espada, y, en general, un medio superior al de la fuerza para desenvolverse en la vida. ‘Awfi no dedica ningún capítulo a este debate concretamente, pero sí refiere 4 relatos en dos capítulos diferentes, además de alguna mención indirecta en otros.

En el primero, ambientado en la época de los reyes de la tribu árabe de los ‘Ād, un gobernador y un secretario comienzan un debate cuando el primero le dice al segundo ser superior, por lo que se debe sentar a la diestra del rey ya que éste necesita más de un gobernador pues las tierras se conquistan con la espada y no con la ciencia. Pero el secretario le contradice, afirma ser superior a él por cuatro razones. A esto que el rey se entera del debate, los hace llamar y le da la razón al gobernador diciendo que los que portan la espada son superiores a los que portan la pluma porque éstos últimos están al servicio de los primeros. En todo caso, el rey le pide al secretario que exponga sus razones para argüir lo contrario.

El secretario toma la palabra y dice que la primera razón es que la espada se usa para el enemigo, mientras que la pluma sirve tanto para beneficiar al amigo como para repeler

⁶⁸³ L. I, cap. XII, 39-40. “Sobre el provecho que los reyes del mundo sacaron de juicios acertados”.

⁶⁸⁴ Nizāmu’-d-Dīn, que transcribe además “Furú’ān”, desconoce la identidad de este personaje. Cf. NIZĀMU’D-DĪN, 1929, 164. No sé si Mosaffā lo habrá identificado, pues lo que tengo es el borrador de la imprenta, donde no aparece la lista de los personajes.

⁶⁸⁵ L. I, cap. XII, 35-36. “Sobre el provecho que los reyes del mundo sacaron de juicios acertados”.

⁶⁸⁶ Véase “La inteligencia de Saboktakin”, en ‘AWFI, 2011, 86. (L. I, cap. XII, 36-37. “Sobre el provecho que los reyes del mundo sacaron de juicios acertados”).

⁶⁸⁷ Véase “El apresamiento de Malikšāh y la argucia de Nizām al-Mulk”, en ‘AWFI, 2011, 101-103. (L. I, cap. XIV, 234-237. “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus proceder”).

al enemigo. La segunda razón es que entre los guerreros muchos han sido los que se han rebelado contra sus amos para hacerse con la corona, mientras que jamás ha ocurrido cosa semejante entre los secretarios, lo cual deja en claro que éstos son leales mientras que aquellos, no. La tercera, que los secretarios generan ingresos a los reyes, mientras que los guerreros provocan pérdidas, y, mientras no haya ingresos, no se puede gastar, lo cual quiere decir que aquello que propicia lo primero es superior a aquello que provoca lo segundo. La cuarta razón que expone el secretario es que los guerreros saben de guerra pero no saben de gestiones de gobierno, tienen fuerza mas carecen de juicio acertado, y que la furia enemiga y el azote de los agresores puede combatirse mejor con juicios acertados que con la fuerza únicamente. El rey quedó convencido con estos argumentos.⁶⁸⁸

El segundo relato, que sigue inmediatamente al anterior, no está enmarcado en sí en ninguna historia, y vemos a ‘Awfi hablando en primera persona para ofrecer al lector uno de esos debates y aprovecha la ocasión para lucirse con su dicción. Comienza ‘Awfi señalando que han sido muchos los que han escrito debates entre la pluma y la espada, y que aunque en esta obra él no se ha lucido con retóricas ni florituras, sí las utilizará en este apartado, por venir a cuento. Puesta esta excusa, el autor ofrece el que considero es el debate más acalorado, retórico y florido entre la pluma y la espada que hay en esta obra. ‘Awfi comienza interpretando el proverbio árabe que reza que *los ulemas y los sabios han dicho que la religión y el reino van unidos*, lo cual quiere decir, según él, que la pluma y la espada van unidas, que la quietud del reino depende de la inquietud de la espada y que del movimiento de la pluma depende luchar contra el desorden y la corrupción, que el primero se arregla cortando cabezas [sar zadan] con la espada, y el segundo dando collejas [bi sar zadan] con la pluma. Añade que el muftí tiene el deber de afilar su pluma al servicio del gobernador que posee la espada para establecer la justicia, y que el guardia de corps debe servir al visir con su espada para mantener el orden del mundo. A continuación ofrece el debate en sí entre la pluma y la espada, o mejor dicho, un intercambio de diatribas y acusaciones mutuas mezcladas con argumentaciones, todo ello en un lenguaje de lo más rebuscado y propio del género de la *macama*. La pluma llama a la espada “sanguinaria de dos filos” y “necia de largo tallo”, entre otros improperios, antes de preguntarle quién se cree ella para compararse a la pluma en el gobierno para a continuación citar la aleya 1 de la sura de El cálamo (n. *¡Por el cálamo*

⁶⁸⁸ L. I, cap. XVIII, 185-186. “Sobre extraños relatos de secretarios y una mención sobre sus capacidades y conocimientos”.

y lo que escriben!). La espada le responde con otros improperios, como “fantasioso hablador” y “decapitado sin alma”, entre otros apelativos curiosos, y a la aleya le responde también con argumentos religiosos, preguntándole ¿cómo osa comparar el rango de la pluma al de la espada teniendo en cuenta que el Profeta era iletrado y que éste decía ser el *Profeta de la Espada*? La discusión prosigue en formato de contraargumentación con frases cortas:

Pluma: Yo soy el dedo de los visires.

Espada: Yo soy la mano que ayuda a los reyes.

Pluma: Yo soy ornato de los visires de la corte y trabajo con los que mandan en el mundo.

Espada: Mi trabajo consiste en cortar las cabezas de los que las alzan.

Pluma: Yo soy un soldado de la guerra santa cuyo tintero llevan los conquistadores en la punta de la lanza y araño las cotas de malla.

Espada: Yo soy cual peregrino que he besado la Piedra Negra y me lanzo a la guerra clamando que Dios es el Más Grande.

Pluma: Yo soy alfaquí que viste capa de satén amarillo, se toca con turbante de seda negra y emite sus dictámenes religiosos en dos lenguas elocuentes.⁶⁸⁹

Espada: Yo soy un sufi que viste manto de color morado, que bailo al son de los tambores y que se hace notar agachando la cabeza.

Pluma: Yo soy danzarina venida de Zanzíbar, soy buzo que saca riquezas del mar, y

soy perla que el mar ha parido

soy colirio para los ojos de la religión y la justicia

soy agua de vida con líneas delgadas

traída del mundo de la oscuridad

con lo que el pobre de mí⁶⁹⁰ dibuja y escribe

cien imagineros fueron cual amante destruidos

Todo reino que no me aguante

o que capaz no sea de responderme

no podrá encontrar sustituto a la tinta y a la escritura

⁶⁸⁹ Es de suponer que se refiere al árabe y al persa.

⁶⁹⁰ “el pobre de mí”. El texto base es ambiguo, pues puede leerse “bahr-e-dast” o “behar dast”. Lo primero significaría “para la mano”, y lo segundo “en cada mano”. Me decanto por la opción del mss. MP2, que dice “man-e-tohi dast”, “el pobre de mí”.

*pues la tinta es el mejor ropaje del escritor
si no fuese por la tinta y su belleza interna
no sería bueno ningún capítulo del escritor*

Espada: Yo soy ese Farroḳzād que tengo en la boca el corazón que es cual rubí de Badajshán, y soy ese amante que le saca a los malévolos su hígado cuál ágata, y

soy ese con cuyo nombre logra sus deseos
lleno de fuego estoy, aunque sea como agua⁶⁹¹
Tengo cuerpo de áspid en la batalla
mas parezco esmeralda a la vista
Soy para el pecho de los enemigos un tormento
y al lado de las perlas soy un tesoro
*El ascenso se busca con las espadas afiladas
y las ilusiones se logran en las guerras más cruentas
son cual constelaciones cuyas estrellas están en lo alto
son cual cabalgaduras que se hallan sobre los lomos de caballos.*

Pluma: Yo soy ese niño de Herat de ojos negros, como deylamita voy con los rizos revueltos.

Espada: Yo soy indio de raza, de cintura estrecha, pero fiero en la batalla, como los turcos.

Pluma: Yo soy el David que teje cotas de malla⁶⁹², como el Jonás que me he quedado dentro de la barriga del plumero, y como Zacarías al que abrieron en canal la cabeza⁶⁹³.

Espada: Yo soy el Adán que vino desnudo de la India, como Jacob, que de tanto llorar sangre se me han quedado los ojos blancos, y como José, que me he quedado en el pozo negro de la funda.

Pluma: Yo soy espada que cuando doy en el casco del tinero lloro sangre.

Espada: Yo soy pluma que cuando salgo del plumero que es la funda acabo con

⁶⁹¹ Es decir, que brilla como el agua de lo afilada que está.

⁶⁹² Véase “Historia de cómo David se hizo confeccionador de cotas de malla”, en ‘AWFI, 2011, 211-212. (L. III, cap. IV, 79-81. “Sobre la desaprobación de la avaricia. Rechazo de los avarientos”).

⁶⁹³ Cf. MONAVVAR, 2015, relato en 186-187.

el sortilegio de los enemigos de la religión.

Pluma: Yo soy esa vela cubierta de oro con hollín en la cabeza y una mecha fina en el centro.

Espada: Yo soy esa antorcha con bucles en el rostro que queman el mundo y unas llamas en la cabeza que hacen caer cabezas.

Seguidamente ‘Awfi aprovecha la porfía para soltar por boca de la pluma un panegírico a los señores que servía diciendo que cuando ella se encuentra entre los dedos de éstos, se convierte en un arte que todos señalan, a lo que la espada responde que cuando ella es blandida por conquistadores de fortalezas que los enemigos machacan, la mano izquierda de la injusticia no puede hacer nada y la senda de la justicia es lisa como la palma de la mano. El debate termina con la pluma como ganadora, pero dando a entender que pluma y espada se complementan, y concluye con un verso en árabe y otro persa:

Si se izan los estandartes, eres emir

Si se hacen ondear las plumas, eres visir

Por el llanto de tu pluma es el regocijo del mundo
y por la risa de tu espada se pone el enemigo de luto
por tu pluma el enemigo se impregna en sangre la cara como la espada
y por tu espada agacha la cabeza como la pluma.⁶⁹⁴

Otros dos relatos, también seguidos pero muy breves, sobre este debate entre la pluma y la espada lo hallamos en el capítulo “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus procederres” y están ambientados en la época del deylamita ‘Azod al-Dawla Fanā Kōsrow, en el siglo X. En el primero, éste estaba muy enfadado con su visir Abu ‘Ali Ḵaṭir, al que amenaza de manera un tanto velada al enviarle un mensajero, al que ordena no diga nada y que le lleve como mensaje una simple espada desenfundada. Cuando el mensajero llega a donde el visir y procede cómo se le hubo ordenado, el visir, sin decir nada, abre la tapa de su plumero, le arroja la pluma y le dice que ésa era la respuesta a Fanā Kōsrow. ‘Awfi termina diciendo que al poco tiempo

⁶⁹⁴ L. I, cap. XVIII, 186-190. “Sobre extraños relatos de secretarios y una mención sobre sus capacidades y conocimientos”. ‘Awfi cierra aquí el capítulo.

aquel visir hizo que el ejército se rebelase contra Fanā K̲osrow, al que prendieron, y pusieron al hijo de éste, Helāl, en el poder.⁶⁹⁵

En cuanto a los colofones que tratan el poder de la pluma sobre el de la milicia, traigo a colación uno que es el broche de un curioso relato de un visir que evita llegue a las tropas una orden de retirada que consideraba inoportuna, y lo hace con solo añadir un punto y una “n” en el escrito emitido por el rey, cuyo nombre ‘Awfī no menciona. El añadido del visir convierte la orden de retirada en una orden para resistir contra el enemigo. El verso, más parecido a un refrán que a un poema, reza:

Aquello que unos hacen con la punta de la pluma
no lo hacen cien mil caballeros ni legiones.⁶⁹⁶

Similar a este nos cuenta el autor un relato un tanto cómico en el que un secretario del califa ‘Abd-al-Malek b. Marvān se venga de un tal Dovayb b. T̲a‘lab⁶⁹⁷, secretario de ‘Abdollāh Marvān⁶⁹⁸, con solo añadir un punto a una orden escrita por el califa. Dovayb es apresado por Ḥajjāj b. Yusof cuando éste mata en batalla a ‘Abdollāh b. Zobayr, entre cuya privanza se encontraba dicho secretario. Cuando son llevados a la corte califal, ‘Abd-al-Malek ordena por escrito que “los cuenten [eḥṣihum] y escriban sus nombres”, orden que cae en manos de su secretario, quien, antes de despacharla, añade un punto, quedando pues la orden como que “los castren [ekṣihum] y escriban sus nombres”, por lo que cuando la orden llegó a Ḥajjāj, procedió a cumplirla, y de esa manera con el único esfuerzo de añadir un punto a una palabra pudo vengarse este secretario de un antiguo enemigo.⁶⁹⁹

VI 6.3 Sobre la virtud de la valentía

Lo cortés no quita lo valiente, pues si ‘Awfī deja clara su postura en la estrategia que se debe tomar en cuestiones de guerra, no por ello dejará de exaltar a los valientes y sus hazañas, a los que dedica un breve capítulo de 12 relatos en cuyo exordio se refiere a la

⁶⁹⁵ L. I, cap. XIV, 228. “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus procederes”. El otro capítulo, que va seguido y en la misma página, está traducido y publicado. Véase “La espada y la pluma”, en ‘AWFI, 2011, 101.

⁶⁹⁶ L. I, cap. XXV, 370. “Sutiles episodios y palabras de astutos y sagaces”.

⁶⁹⁷ Personaje no identificado.

⁶⁹⁸ Personaje no identificado.

⁶⁹⁹ L. I, cap. XVIII, 168. “Sobre extraños relatos de secretarios y una mención sobre sus capacidades y conocimientos”.

valentía como “cualidad encomiable” y “conducta buena” además de ser una “virtud” y una “fuerza interna” que “repelen al adversario y al infortunio”. Sin embargo, seguidamente hace una clara distinción entre valentía y temeridad y valiente y temerario. A éstos últimos los tacha de “locos” y los compara a los enamorados y a los ebrios, que se exponen a peligros mortales y terribles, y no por esto nadie considera valientes sus acciones, sino “temerarias” y “necias”. ‘Awfī prosigue diciendo que valiente es en realidad aquel que se abniegue, pero en su lugar, y que acometa la muerte, pero como un hombre. Añade que la verdadera valentía es aquella que se haga en su lugar y en la senda de la victoria o para repeler aquello cuya existencia provoca quebranto a las gentes, como las serpientes sanguinarias y los escorpiones. ‘Awfī remata sus argumentos con una tradición oral: “*Ciertamente Dios ama la valentía, aunque sea al matar una serpiente o un escorpión*”.⁷⁰⁰

En este capítulo relata las gestas y altos hechos de algunos conocidos valientes, y en él no podía faltar ‘Alī, el único califa al que las fuentes musulmanas, entre ellas, ésta, añaden al mencionar su nombre la jaculatoria *que Dios bendiga su rostro* en lugar de *que Dios esté satisfecho de él*, debido a que tenía por costumbre no volver la cara cuando se encontraba en la lid. En la iconografía musulmana, en particular, en la del islam chií, también es harto conocido su sable de dos filos, con su nombre propio —*Du-l-faqār*—. De ‘Alī recuerda ‘Awfī —tras narrar la batalla del Foso—, la tradición oral que dice que *he aquí que el Día del Juicio Final, la guerra del Foso contra ‘Amr b. ‘Abdud valdrá más que todas las acciones de mi pueblo*.⁷⁰¹

Otro adalid es Ṭāher Du-l-Yaminin (Ṭāher el Ambidiestro), cuyas heroicidades han resonado a lo largo de toda la literatura persa. De él cuenta ‘Awfī que en cierta ocasión el califa al-Ma’mun le pidió que enumerara alguna cualidades militares de su hermano Moḥammad-al-Amin a lo que contestó que preparaba grandes ejércitos y gastaba mucho dinero, pero todo lo echaba a perder por decisiones erróneas. Seguidamente le preguntó cómo eran ellos cuando se enfrentaban con su hermano, y respondió que cual leones hambrientos que habían estado esperando toda la noche pensando que por la mañana les iban a arrancar de sus cuerpos el corazón como si fuera una gacela para comérselos como carne cocinada. Ṭāher prosiguió diciendo que todo ornato y toda arma que veían en manos de ellos consideraban que las tenían prestadas. Al-Ma’mun se maravilló de toda aquella valentía, y le dijo que un condestable como él era el que debía ser el

⁷⁰⁰ L. II, cap. XII, 318-320. “Sobre la virtud de la valentía”.

⁷⁰¹ L. II, cap. XII, 326. “Sobre la virtud de la valentía”.

vanguardista del ejército para lograr las victorias. Seguidamente ‘Awfi habla de la razón por la que tenía el sobrenombre del ambidiestro, y señala que los historiadores discrepan en esto, que algunos dicen que era porque cuando al-Ma’mun lo envió a luchar contra ‘Ali b. ‘Isā, el califa le dijo: “Tu mano derecha es tu mano derecha, y tu mano izquierda es mi mano derecha; todo al que des inmunidad estará a salvo de mi embestida y severidad”. Algunos dicen que la razón de que le llamaran así era porque en las batallas tenían la costumbre de golpear a los adversarios en la coronilla empuñando la espada con las dos manos, de tal manera que decían que su mano izquierda era más efectiva para la espada que su derecha.⁷⁰²

Sin embargo, hay que incidir en que ‘Awfi exhorta a alejarse de los actos temerarios, como señala desde comienzo en su exordio, y así cuenta un relato, que no es más que una brevísima conversación entre un “valiente de Persia” con uno de sus hijos, en el que le dice a éste que debía amar su caballo y su arco, que nunca debía ir a batallar “sin muralla [ḥeṣār] ni quitamiedos [matars]”. El hijo le dijo que había entendido lo del caballo y lo del arco, pero no lo del muro y el quitamiedos, y el padre le explica que la cota de malla era la muralla del combatiente, y que su quitamiedos era el escudo, es decir, que no fuera nunca a la batalla sin cota de malla ni sin escudo no fuera a ser que lo pagara con la vida.⁷⁰³

VI 6.4 Prudencia *versus* valentía

Aun cuando ‘Awfi dedica un capítulo a la valentía, no dedica ninguno a la cobardía. Es más, en el material del que dispongo, fuera de alguna alusión fugaz, no he podido constatar ninguna reprobación a la cobardía o al miedo al campo de batalla. Todo lo que se ve es una llamada a la prudencia [ḥazm], a la que dedica un capítulo de 17 relatos (“Sobre las ventajas de la prudencia”) que son más bien un llamamiento a la cautela, a la sensatez y al buen juicio. Así, en su exordio dice que la prudencia es “pensar en las consecuencias imaginables y probables y evitarlas hasta donde sea posible” y añade que la prudencia es “preceptivo y obligado” para los estadistas pues el “esqueje de su gobierno agarra con el agua de la prudencia”.

El capítulo, en el que entran otros relatos más bien clasificables dentro del concepto de la “cautela” en tanto que otra acepción de prudencia, termina con un colofón que dice

⁷⁰² L. II, cap. XII, 327-328. “Sobre la virtud de la valentía”.

⁷⁰³ L. II, cap. XII, 336-337. “Sobre la virtud de la valentía”.

no haber duda que todo el que adopte la prudencia siempre vencerá a los enemigos del estado mientras que todo el que pase sus días en la negligencia, sufrirá de mano del enemigo.⁷⁰⁴

VI 6.4.1 Prudencia castrense

Algunos relatos del capítulo “Sobre las ventajas de la prudencia” los dedica a la prudencia en el ámbito militar, y, al menos, en uno de ellos, vemos cómo contrapone la valentía a la prudencia, el que cuenta que cuando el califa al-Ma'mun quiso enviar a 'Abdollāh b. Ṭāher como gobernador de Egipto, le preguntó al padre de éste si su hijo era generoso, a lo que respondió que era mejor que generoso, que todo lo que daba, en su justa medida lo daba. Seguidamente le preguntó si era valiente, a lo que le respondió que era mejor que eso, que era prudente y avizor.⁷⁰⁵

En otro relato cuenta que en cierta ocasión le dijeron al Kāled b. Valid que no sabían si era intrépido o miedoso, pues cuando observaban sus actos no los veían de una misma guisa y uniformes, que a veces no temía por su vida, otras atacaba al enemigo como le fuera posible y otras se batía en retirada sin motivo de tal manera que la gente creía que estaba huyendo. El condestable respondió que toda vez que sabía que con el arrojo y la valentía iba a conseguir algo, iba adelante sin temer por su vida, pero cada vez que pensaba que con ello no conseguiría nada, optaba por la prudencia. 'Awfi termina diciendo que el prudente debe evitar la valentía cuando no hay esperanza y considerar la prudencia más fuerte que la valentía, y que fue por eso que estandarte de aquel condestable se plantó en todos los campos de batalla, venció y subyugó al enemigo.⁷⁰⁶

El ir bien pertrechado y bien protegido al campo de batalla también lo trata en este capítulo, donde se cuenta que cada vez que Abu Moslem se dirigía a alguna parte de expedición militar aconsejaba a sus milicias que utilizaran el juicio antes que la espada y que estuvieran alertas y despiertos sin descuidar lo más mínimo, pues en cierta ocasión un hombre se estaba colocando la cota de malla, la hija le estaba abrochando las correas, y se dejó la del cuello abierta, y así se fue al campo de batalla, donde una flecha le alcanzó justo ahí y le dio muerte.⁷⁰⁷ Sobre esta cautela, 'Awfi pone en boca del rey

⁷⁰⁴ L. II, cap. XV, 408. “Sobre las ventajas de la prudencia”. Véase también VI 5.3. La “prudencia” como “cautela”.

⁷⁰⁵ L. II, cap. XV, 381-382. “Sobre las ventajas de la prudencia”.

⁷⁰⁶ L. I, cap. XV, 379. “Sobre las ventajas de la prudencia”.

⁷⁰⁷ L. I, cap. XV, 383. “Sobre las ventajas de la prudencia”.

turanio Afrāsiyāb, célebre como gran batallador, la siguiente sentencia: *Quien se escuda en la prudencia se protege de las flechas de los acontecimientos*.⁷⁰⁸ Con en el sentido de este adagio termina uno de los relatos de este mismo capítulo con un verso que reza:

Todo el que se coloca el escudo de la prudencia
a salvo se halla de las flechas que hostiles le apuntan
todo el que no sea negligente con el enemigo
hace que el amigo consiga lo que quiere.⁷⁰⁹

VI 6.5 Trato con el enemigo

Como podemos ver en el capítulo “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades” (véase VI 6.1 Estrategia frente espada) ‘Awfi habla sobre todo de estrategias bélicas para ganar la guerra o simplemente evitarla haciendo uso de la “argucia de los juiciosos”, lo cual convierte este capítulo más bien en un prontuario del estratega militar. La forma que un reino debe tratar al enemigo se ve sobre todo en comentarios dispersos a lo largo de la obra, y, en dos palabras, lo que el autor viene a decir es que no hay que fiarse del enemigo, no bajar la guardia ante él y hundirlo cuando se presenta la oportunidad.

Uno de los consejos de no fiarse del enemigo se encuentra en la historia del rey sasánida Firuz (Peroz I), que pierde casi todas sus tropas en medio del desierto por fiarse de las mentiras de un militar —supuestamente desertor— de Ʒošnavāz, rey de Georgia, al que le había declarado la guerra. En medio del relato, ‘Awfi incide en que Firuz se había dejado engañar por las palabras del enemigo, sin saber que el enemigo no es amigo, por muy amable que se muestre.⁷¹⁰

Del enemigo no hay que fiarse ni aunque parezca amigo, como dice en el colofón de un relato en el que cuenta cómo Mojǰā‘a, lugarteniente no identificado de Mosaylama Kaḏḏāb, engaña al condestable Ʒāled b. Valid cuando es apresado por éste, diciéndole que en realidad era su amigo, que si estaba con Mosaylama era por miedo. El general musulmán lo deja ir, y Mojǰā‘a regresa a su puesto de combate, desde el que logra engañar a Ʒāled con una estratagema que le hace firmar una paz. ‘Awfi apostilla el

⁷⁰⁸ L. II, cap. XV, 376. “Sobre las ventajas de la prudencia”.

⁷⁰⁹ L. II, cap. XV, 384. “Sobre las ventajas de la prudencia”.

⁷¹⁰ L. I, cap. IV, 309. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

relato diciendo que su moraleja consiste en ser prudente y estar despierto no fiándose del enemigo aunque se muestre como amigo.⁷¹¹

Para ‘Awfī, todo aquel que confíe en su enemigo no merece ser custodio de la independencia de sus propios asuntos, como le dice un visir a un anónimo rey de Persia por tener esclavos turcos en su corte. El visir le explica al rey que bien sabía que la enemistad entre iranios y turanios era antigua, que tanto se había encendido el fuego de la enemistad entre los dos pueblos que no había nada que lo apagara, que el carácter de los turcos había sido templado con la hostilidad contra Persia, que ello se había convertido para ellos en algo natural. Prosiguió diciéndole que el rey había acercado a él a un esclavo turco, en el que había puesto su confianza, que se trataba en realidad de un enemigo que se había puesto a su servicio por necesidad, que su amistad y apego por el rey era todo afectación y no algo natural. El visir le puso el ejemplo del agua, que por mucho que se caliente hasta igualar su temperatura al fuego, si se vierte sobre éste, lo apaga, manifestando, pues, su naturaleza, que lo mismo era ese esclavo turco, que si no tenía cuidado con él tanto cuando estuviese a solas, dormido o despierto, y si no era prudente y no estaba alerta le causaría gran perjuicio, que una negligencia por parte del rey sería un gran peligro y un error evidente, pues si el fuego de su ira volviese a prender y regresara su antigua naturaleza y enemistad heredada no se podría hacer nada. A todo esto el rey le contestó que había dicho bien y que el visir era precavido, pero que la razón por la que tenía afecto por aquel esclavo y era de sus allegados se debía a que se había enamorado de su hermana, y que por ella lo tenía allí. A esto, el visir le respondió que el rey había cometido, pues, dos graves errores, acercar a él a aquel esclavo, y contentar a las mujeres dejándose llevar por las pasiones, siendo éste error mayor ya que no miraba las consecuencias que ello pudiera acarrear. Cuando el rey escuchó aquello elogió al visir y alejó de sí al esclavo.⁷¹²

En este mismo sentido pero con la historia del revés (turcos suníes que no deben fiarse de chiíes), nos encontramos con un relato protagonizado por el sultán turco selyúcida Alb Arslān, quien se entera que un gobernador suyo llamado Azdam⁷¹³ nombró regidor de un pueblo a un secretario suyo que era chií. Ofuscado, Alb Arslān llamó a Azdam y le dijo que era su enemigo porque había puesto a su servicio a un enemigo del sultán. Al preguntar a quién se refería, respondió que a su secretario, que es “un miserable

⁷¹¹ L. I, cap. XIII, 127-129. “Sobre las argucias de los juiciosos al reaccionar ante los enemigos y conquistar las ciudades”.

⁷¹² L. I, cap. XV, 384-386. “Sobre las ventajas de la prudencia”.

⁷¹³ Personaje no identificado. “Azdar” según mss. MP2.

esotérico⁷¹⁴, ateo y enemigo de la religión de Dios”. A esto Azdam replicó que aquel secretario no era nadie como para que el rey lo tuviera por enemigo. El sultán no le respondió, solo le pidió que trajera al chií, y una vez que éste vino, le dijo haber escuchado que era esotérico y que no tenía por legítimo al califa de Bagdad. El chií le respondió que él no era esotérico, que era chií, a lo que el sultán lo reprendió diciéndole si acaso la chií era la mejor de las escuelas como para utilizarla como escudo contra los esotéricos, que eran a cual peor. Dicho esto, el sultán se dirigió a los presentes para decirles que no era culpa de aquel hombre, que la culpa era de Azdam por haber puesto a su servicio a alguien de mala religión y hereje⁷¹⁵. El sultán prosiguió diciendo que muchas veces les había dicho que los turcos —el ejército del Jorasán y de Transoxiana— son extraños en esta tierra, la cual habían conquistado a golpe de espada, que todos ellos (los turcos) eran suníes, que en su tierra no había gente con mala religión y que cada vez que uno de estos con mala religión se pusieran a su servicio se enteraría de sus secretos, sabría lo que poseen y si le surgiera un enemigo se uniría a él, unos por hostilidad religiosa y otros solo por enemistad, y se avendrían con ese enemigo al que darían cuenta de todo lo de ellos levantando una disensión contra la que nada se podría hacer. Dicho esto, Alb Arslān ordenó que trajesen un mechón de pelo de caballo, le dio a Azdam un pelo, y le dijo que lo rompiera, lo cual hizo. Y así varios pelos le dio el sultán, ordenándole que los rompiera. Seguidamente el sultán ordenó a un criado que hiciera una cuerda con aquellos pelos, cuando la hizo, se la dio a Azdam y le dijo que la rompiera, lo cual no pudo hacer. Alb Arslān le dijo que el enemigo es igual, de uno en uno o de dos en dos se les puede fácilmente vencer, pero cuando son muchos no se puede, como dice el verso:

Eran tus detractores hormigas, en serpientes se han tornado
 Aplasta la cabeza de las hormigas convertidas en serpientes
 No les des más tiempo y no dejes pasar los días
 que en dragón se torna la serpiente si le das tiempo

Cuando los emires escucharon aquello jamás volvieron a poner a extraños a su servicio, siendo por esta acción prudente por la que el rey Alb Arslān salvó su gobierno de la

⁷¹⁴ En el original, “bāṭeni” liter., “esotérico”, pero que igualmente se podría traducir por “hereje” ya que el término tenía connotaciones negativas.

⁷¹⁵ En el original, “molḥed”, también, con el significado de “ateo”.

ruina.⁷¹⁶

No hay que bajar la guardia contra los enemigos. ‘Awfī cuenta la historia de cómo los persas fueron sorprendidos por los conquistadores árabes capitaneados por Sa‘d b. Vaqqāṣ, que los cogieron desprevenidos en el mercado que montaban un día a la semana en Bagdad. ‘Awfī termina diciendo que este relato es un ejemplo para reyes y sultanes para que de ninguna manera sean negligentes ante el enemigo, pues ser negligente ante lo que ellos hacen puede acarrear tantas pérdidas que luego no se podrán recuperar las fuerzas. Concluye con este verso:

Todo el que sea negligente ante el ataque enemigo
pronto su gobierno se derrumbará.
No está bien despreciar al enemigo
¿pues qué sabes tú qué pasará?
El león es hostigado por la hormiga
y el elefante es humillado por el mosquito.⁷¹⁷

Acción prudente de un mandatario es matar al enemigo cuando le surja la oportunidad, no dejarlo ir. Sobre esto, destaco una fábula india que es rematada con un verso que repite también en medio de la historia de las guerras entre Rostam y Esfandiyār, cuando éste da una tregua al primero, que reza:

Cuando veas al enemigo caído en el agua
no le des la mano, písale la coronilla
que he aquí que el Faraón se ahogó
cuando Moisés se salvó de ahogarse.⁷¹⁸

En cuanto a la fábula, trata sobre un viajero que salva a una serpiente que está atrapada en el fuego, y que quiere morderle, pero que acaba engañada por un zorro, que salva al viajero. ‘Awfī termina con el verso ya reproducido, y agrega a modo de moraleja que todo sensato que opte por la vía de la prudencia no debe fiarse del enemigo ni subestimar su hostilidad, y cuando lo vea preso de la calamidad tiene que pisarle la

⁷¹⁶ L. I, cap. XV, 402-404. “Sobre las ventajas de la prudencia”.

⁷¹⁷ L. I, cap. V, 36-37. “Historias de los califas y de sus gestas”.

⁷¹⁸ L. I, cap. IV, 191. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

cabeza para de esta guisa hallar la felicidad y la dicha tras aquella su hostilidad.⁷¹⁹

⁷¹⁹ Véase “El hombre montado en camello, la serpiente y el zorro”, en ‘AWFI, 2011, 178-180. (L. I, cap. XV, 392-397. “Sobre las ventajas de la prudencia”).

CAPÍTULO VII

CLASIFICACIÓN Y ANÁLISIS DE LAS VIRTUDES Y VICIOS

VII a. De las virtudes y vicios capitales

VII a. 1. Justicia e injusticia

De entre todos los valores tanto políticos como morales de *Javāme*‘, al que más importancia da ‘Awfi es a la justicia, a la que dedica un capítulo entero, y otro más a su antónimo, la injusticia. Sin embargo, estos dos capítulos son los que principalmente abordan este tema, pero a lo largo de toda la obra hay numerosas menciones sobre la justicia, sobre el mandatario justo, y sobre la reprobación de la injusticia y los mandatarios injustos. A esto hay que añadir los capítulos en los que los asuntos de la justicia y la injusticia están tratados de forma indirecta, es decir, donde se trata el perdón, la clemencia, la benevolencia, la gracia, la indulgencia, la rudeza y la delicadeza, por lo cual añado aquí cuatro capítulos más. En resumen, en este epígrafe recojo lo que ‘Awfi tiene que contar acerca de lo justo y lo injusto, el crimen y el castigo, y el perdón y la clemencia así como la forma en que los mandatarios deben aplicar a los súbditos medidas correctivas, o cuándo procede mostrarse clemente y perdonar.

A la justicia y a los reyes justos, ‘Awfi dedica un capítulo de titulado “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”, cuyo exordio es el siguiente:

Que para los juiciosos y los sabios del mundo no quede oculto que de la justicia depende la perduración del mundo, y que de la justicia pende lo que al mundo conviene. Si no existiera la protección del que gobierna en la justicia, la rosa del corazón de los débiles se rompería por mor de las púas de la injusticia como el corazón de la rosa, y si el nenúfar de los sables de los reyes justos no asomaran su rostro en el vergel del mundo no se materializaría la libertad del ciprés y la azucena.

Si la justicia no interviniera
no existiría esta cúpula celeste
y si la tierra no bebiera del agua de la justicia

no florecería la rosa con su cúpula ígnea

Y nuestro profeta, *sobre él sea la paz*, dijo que “*un momento de justicia es mejor que sesenta años de devociones*”⁷²⁰ y la sabiduría que hay en esto es que por un momento de justicia que imparta el rey se genera tanta seguridad en el mundo como la que pueda generar toda una vida de devociones y con el corazón apartado. Sin embargo, útil no es para la justicia sesenta años de devociones además de que las devociones del devoto, al mismo devoto sirven mientras que los beneficios de la justicia del rey llegan a nobles y plebeyos y a justos y pecadores, sus ventajas son para el común de las gentes y sus bondades a todo el mundo abarcan. Y dice el Creador, *alabado y exaltado sea*, que “*Dios prescribe la justicia, la beneficencia y la liberalidad con los parientes. Prohíbe la deshonestidad, lo reprobable y la opresión*”⁷²¹; Dios, *glorificado y exaltado sea*, prescribe a Sus siervos la justicia y la beneficencia y Les prohíbe hacer el mal y la injusticia. Y han dicho los que han hallado la Verdad que todas las leyes religiosas y toda la moral se hayan contenidas en esa aleya, y si la justicia no fuera de lo más importante no la habría mencionado Él como primordial a todo, bastando esto como argumento racional. Porque de la justicia y la equidad depende la perduración del mundo, y si no existiera la protección que da la justicia y la equidad, los ostentadores del poder y el mando acabarían con los débiles, y si los débiles perecieran, también perecerían los ostentadores del poder y el mando ya que éstos no son independientes para su sustento, siendo así que los débiles y los pobres tienen puestas sus miras en el amparo y en las excedencias de los bienes de los que ostentan el poder y poseen riquezas pues éstos no pueden dedicarse ellos mismos a trabajos viles y oficios arduos. Y Anvari dice en estos versos en los que satirizó a los poetas:

Porque si se necesita quitar los desperdicios
uno que los portee ha, tú no puedes llevarlos fuera
¿Cómo podrá terminarse jamás el trabajo de Kāled sin Ja‘far?
Por cuanto uno sabe tejer y el otro sembrar

⁷²⁰ ‘Awfi ofrece traducción fiel al persa.

⁷²¹ Corán, 16 (Las abejas): 90 (parte de la aleya).

Y el dar orden a todo esto es posible con el concurso de la justicia. Y si no existiera la justicia del rey y la equidad de los visires este hilo se rompería y este edificio se derrumbaría. Y ahora vamos nosotros a contar varios relatos de reyes justos y de las justicias que hicieron en sus días de gobierno y contar con la pluma una parte de sus gestas⁷²² [...] ⁷²³

El capítulo que dedica a la injusticia y a los mandatarios tiranos, lleva por título “Sobre la reprobación de la injusticia. Mención de reyes tiranos”, y comienza con el siguiente exordio:

La injusticia es causa de deterioro de este y del otro mundo de tal guisa que dice el Profeta, *la paz de Dios sea con él*: “*La injusticia son tinieblas en el Día de la Resurrección*”. Y la palabra injusticia [zōlm] deriva de tinieblas [zōlmat] ya que la injusticia de hoy será la tiniebla del mañana. Y el Creador, *glorificado y exaltado sea*, ha hecho mención en su Ley Descendida de historias de los antepasados y noticias de los antiguos a fin de que los juiciosos del mundo sepan de la gravedad de las consecuencias de la injusticia, y [vean] que aquellos a los que el Dios Único ha dado ilimitadas bendiciones y gracia desmedida y que, en lo que es una acción de completa ingratitud han incurrido en injusticias y se han desviado de la senda de la justicia, sobre sus reinos y posesiones cayó en consecuencia el fuego de la muerte, y los montones de sus fortunas se dispersaron al viento del otoño; que todos aquellos que ostentan caudal y esquivan la flecha del destino con la treta de séquito montado y estandarte y algarabía de tropas y senescales deben entender esto y evitar la injusticia, temer de los suspiros matinales de los oprimidos y tener por seguro que toda flecha arrojada desde la aljaba de la necesidad se clavará en sus corazones, como la picadura del mosquito con el maldito y réprobo Nemrod, y las piedras de las *bandadas de aves contra los del elefante*⁷²⁴, que como incurrieron en tiranía y, con la intención de cometer injusticias, cambiaron las bondades de sus talentos y quisieron denigrar la Caaba excelsa —aquel santo edificio— bajo los cascos de caballos picazos y negros y trompas de elefantes, y cuando formaron los flancos

⁷²² Sigue y concluye el exordio con un panegírico a su mecenas.

⁷²³ L. I, cap. VI, 3-4. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

⁷²⁴ Alusión al Corán, 105, (El elefante).

izquierdo y derecho y dotaron al corazón y a las alas del ejército de combatientes batalladores y fieros leones de las llanuras, las manos suplicantes de los oprimidos y los rezos matutinos de los que padecen actuaron en la noche oscura, el polvo de los soldados y la tierra negra de sus acciones los asedió y fueron afeadas sus caras⁷²⁵ hasta que fueron aplastados por la mano del mundo y machacados por el ejército de los fenómenos; y el corazón y el ala del ejército de Nemrod fueron de tal modo batidos por un mosquito de solo un ala como no pudiera hacerlo un labrador [con la tierra], y las costillas de *los del elefante* fueron deshechas y descompuestas con piedrecitas arrojadas a ellos desde los picos de pájaros y patas de avecillas afligidas, para que los moradores del mundo sepan que las piedras del Cielo, aun cuando sean catapultadas por las patas de un avecilla, tienen un efecto que nadie puede esquivar, que valiéndose del [?]⁷²⁶ de atabales y lamento de flautas no se puede estar a salvo de la ira y la represalia de Dios, ni mediante argucias puede librarse el hombre de la flecha de la muerte:

Poema

*Si un tirano tiene por bien la tiranía
y se esfuerza con denuedo en hacerla valer
déjalo a su suerte con los acontecimientos de la noche
que le ocurrirá cosas con las que no contaba*

Verso

¡Cuidado no vaya a ser que de repente y al acecho
vaya y te maldiga un eremita!
Que una anciana carente del hálito de la juventud
dispara a un blanco una flecha matutina
de nada te valdrán pues llantos ni lamentos
que la maldición arroja al rey al viento
muchos han sido los espejos en manos de reyes

725 [...] la tierra negra de sus acciones [...] fueron afeadas sus caras. En el original, “šāhat al-vojuh”, una alusión a un gesto del Profeta en la batalla de Badr, cuando arrojó un puñado de tierra negra a la cara del enemigo.

726 Texto corrupto. En el original aparece la palabra “nāmus” (“honra”, “honor”), sin sentido aquí.

que se ennegrecieron con el clamor de los que piden justicia

Y este capítulo contiene relatos de tiranos y de lo que les acontecieron por mor de su tiranía *con la ayuda de Dios y su victoria*.⁷²⁷

VII a. 1.1 Justicia y mandatarios justos

Entre otras menciones de la justicia y de los mandatarios que ‘Awfi considera justos en otras partes de la obra —sin ser el tema central del relato—, destaco en primer lugar la que hace a lo largo de toda la obra de Anuširavān, cuya justicia es proverbial entre árabes y persas hasta el punto de haberse ganado el sobrenombre de “Justo”, al que ‘Awfi desea en algunas menciones que hace de él *que Dios aligere su carga*⁷²⁸, y de quien dice al terminar de contar la historia de su reinado que durante los 48 años que duró éste “extendió el mantel de la justicia” y remata con un verso como colofón:

Esos reyes que adquirieron buen nombre
marcharon y de ellos no quedó más recuerdo que eso
aunque abundantes eran los tesoros que Anuširavān poseía
de él no ha quedado más que su buen nombre.⁷²⁹

‘Awfi también nos cuenta a través del sultán Mas‘ud de Gazni, cómo Anuširavān era al principio un tirano pero que se convirtió en un rey justo, en un relato que trata sobre uno que en principio parecía que se le estaba tratando injustamente pero que al final se ve que era culpable de apropiación indebida por no devolver lo prestado, relato al que ya hago referencia en I 3.6.4.4 “Honradez” *versus* “traición a los bienes ajenos”. Un tal sheij Abu-l-Mo‘ayyed Kui Mesgariān⁷³⁰, que hace de intermediario entre el presunto oprimido, Moḥammad Mui Duz⁷³¹, y el sultán Mas‘ud, le recuerda a éste la célebre tradición oral que reza: *Nací en la época del rey justo*, en la que Mahoma se refiere a Anuširavān. Pero el sultán Mas‘ud le rebate, y le dice que Mahoma dijo aquello

⁷²⁷ L. III, cap. XII, 355-358. “Sobre la reprobación de la injusticia. Mención de reyes tiranos”.

⁷²⁸ Es decir, su “carga de pecado”, cuando tenga que rendir cuentas el Día del Juicio Final. Esta jaculatoria la añade ‘Awfi a su nombre, por ejemplo, en L. I, cap. VI, 5. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

⁷²⁹ L. I, cap. IV, 331. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

⁷³⁰ Personaje no identificado. En lugar de “Mesgariān”, en el mss. MJ consta “Monkeriān”, opción poco probable, pues suena a “el Renegado”.

⁷³¹ Personaje no identificado.

refiriéndose al reinado postrero del rey sasánida, cuando realmente optó por la justicia, y le objeta al sheij que no podía referirse a su primera época ya que en ésta no hubo entre los persas rey más autócrata que Anuširavān. El sultán Mas‘ud continua contando que la causa de su justicia fue que junto a él vivía un hombre que era de la gente del libro [ahl-e ketāb]⁷³², dotado de grandes y abundantes riquezas y pertrechado de todo, que siempre tenía en su casa invitados, y que cada vez que Anuširavān miraba desde su palacio a su casa veía en ella todo tipo de gentes, y cuando indagó sobre él, no hablaron de él otra cosa que sobre su generosidad. Así pues, Anuširavān quiso probarlo. Cierta mañana se vistió de mercader de manera que fuera irreconocible, y fue a la casa de aquel hombre, al que preguntó si aceptaba un invitado. Tras recibir su respuesta afirmativa, Anuširavān fue primero invitado a pistachos y azúcar, para al rato ser agasajado con manjares de toda clase y vinos servidos por escanciadores en un cenador que daba a un viñedo lleno de vides de las que colgaban innumerables racimos de uvas. Tras ver la generosidad de aquel hombre, Anuširavān le dijo que era un mercader que había llegado a la ciudad aquel mismo día, y que por cuanto había sido tan bien agasajado y servido, que le pidiera también a él algo para traérselo. Aquel hombre le dijo que él tenía de todo, pero que si pasaba por algún viñedo, le comprara algo de uvas frescas. Esta petición deja sorprendido a Anuširavān, quien le pregunta cómo le pedía aquello, con el viñedo que tenía. Aquel hombre le respondió que porque su rey era un hombre tirano además de atrevido, que no era de su religión y que cada año, cada vez que iban a madurar sus uvas, primero se ponía a cobrar los impuestos de los demás dejándole a él para el final debido al derecho que le correspondía como vecino, y que, cuando terminaba de recaudar los impuestos de los demás, entonces venía a su viñedo para hacer una estimación de la cosecha y así cobrarle el diezmo, pero que, entretanto, él no podía comer nada de sus propias uvas por considerarlo una traición ya que la traición era ilícita en su religión, siendo así que por comerse unas uvas no estaba dispuesto a quedar como adorador del fuego⁷³³ en el otro mundo, así que, cuando las uvas comenzaban a madurar, cerraba a cal y canto las puertas de su viñedo para que nadie pudiese entrar, hasta que venían los agentes del rey, evaluaban la cosecha y pagaba el diezmo. Era entonces cuando se comía sus uvas. Cuando Anuširavān escuchó aquello, se puso a llorar y le dijo que aquel rey tirano era él, que ahora su religión le había despertado del sueño de la negligencia, por lo que le eximía de aquellos impuestos

⁷³² Es decir, que no era zoroastra, como podrá corroborarse más adelante también.

⁷³³ Es decir, como zoroastra.

y que además le prometía que jamás oprimiría a ninguna criatura, que se arrepentía de ello, siendo así que a partir de ahí expandió su justicia por el mundo.⁷³⁴

Ya de la era islámica, ‘Awfi mención especial de algunos mandatarios de los que tenía buena opinión en cuanto a la justicia. Mención especial de la justicia es la que hace Abu Bakr en el testamento que pone por escrito un día antes de morir, en el que dice que espera que ‘Omar se porte con justicia, y que, de lo contrario *¡Los impíos verán que suerte les espera!*⁷³⁵; la mención que hace ‘Awfi para bien del califa de su época, al-Zāher por “propagar la justicia” y ser la primera orden que en este sentido dio la de condonar los impuestos y enviar un pregón por toda Bagdad para que anunciara que todo el que haya sido tratado de manera injusta por al-Nāṣer, el anterior califa, se lo hiciera saber para resarcirle de todo perjuicio causado⁷³⁶. De ‘Omar II b. ‘Abd-al-‘Aziz, del que dice que “de Oriente a Occidente se llenó de justicia y equidad en los dos años y medio que duró su califato”, nos ofrece numerosos relatos en los que se presenta como un mandatario justo⁷³⁷. El califa al-Ma‘mun y el sultán Maḥmud de Gazni son también dos de los mandatarios que aparecen en numerosos relatos, ya no sólo como justos, sino con una imagen positiva en general.

Sobre justicia, mandatarios justos y aplicación de castigos justos y merecidos, véase en VIII a. 1. Relatos sobre la justicia y la injusticia, rels. 2, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 24, 26, 27, 33, 39, 40, 41, 42, 44, 55, 57, 58, 59, 63, 78, 79, 81, 82, 87, 88, 91, 92, 93, 94, 98, 99, 100, 103, 108, 109, 110, 112.

VII a. 1.2 Justicia divina

Una de las formas en la que ‘Awfi cree en una justicia divina se refleja en el último verso que reproduce en el exordio del capítulo que dedica a la injusticia (véase “Sobre la reprobación de la injusticia. Mención de reyes tiranos” en VII a. 1. Justicia e injusticia). Como podemos ver, en él se alude a las plegarias de “eremitas” y “ancianas” y a cómo Dios responde a las plegarias de los oprimidos, de tal guisa que éstas pueden significar el fin de un mandatario, como es el caso de Yazdgerd I, un rey “cruel,

⁷³⁴ L. III, cap. XVI, 495-499. “Sobre la reprobación de la falta de honradez y la apropiación indebida”.

⁷³⁵ Corán, 26 (Los poetas): 227 (parte de la aleya). L. I, cap. V, 29. “Historias de los califas y de sus gestas”.

⁷³⁶ L. I, cap. V, 170. “Historias de los califas y de sus gestas”.

⁷³⁷ L. I, cap. V, 92. “Historias de los califas y de sus gestas”.

malvado y soberbio al extremo que lo llamaban Yazdegerd el Pecador”. Añade que de entre “sus malas actitudes tenía una que era la de no escuchar a ningún mediador, no hacer caso de las peticiones de justicia y no evitar la opresión de los opresores” de tal manera que “la plebe se veía atrapada por su calamidad, así que rezaron a Dios para que le diera muerte, hasta que el Creador respondió las plegarias de los oprimidos ya que Su Misericordia está para responder las plegarias de los oprimidos:

Cuando ostentes el poder sobre las gentes
detén tu brazo mirando las consecuencias
No alargues el brazo de la opresión pues saber debes
que Dios no ha cerrado la puerta de la queja a los oprimidos”

Caudillos militares y notables del gobierno hicieron “rezos matutinos” para que Dios acabara con su vida debido a su “tiranía y maldad, que nunca se hubo oído ni visto jamás ninguna igual”, rezos que “como flechas acertaron en el blanco” y se libraron de él, muriendo de una cox dada por un caballo que se apareció en su campamento y al que quiso colocar unas bridas.⁷³⁸

Digna de citar en este sentido es la larga misiva de queja enviada al sultán Sanjar por unos musulmanes tomados prisioneros en la ciudad de Amida por tropas bizantinas, en la que tras reprenderlo por permitir que el “estandarte de la increencia” fuera izado en tierras musulmanas —amén de una serie de reproches que convierten esta misiva en un prontuario sobre los deberes del sultán—, le preguntan si se acuerda del Día de la Resurrección y le recuerdan que si alguna vez, por culpa de la tiranía de un opresor, un débil se va a dormir insatisfecho, Dios castigará al rey que sea responsable de ello, a pesar de su pompa, en virtud de la aleya *para el Día de la Resurrección dispondremos balanzas que den el peso justo y nadie será tratado injustamente en nada. Aunque se trate de algo del peso de un grano de mostaza, lo tendremos en cuenta. ¡Bastamos Nosotros para ajustar cuentas!*⁷³⁹. Amenazan ellos al sultán, que son más de cien mil prisioneros, que, de no hacer nada, mezclarán esta su queja con los “suspiros matutinos” para enviárselos a Dios.⁷⁴⁰

Sin embargo, los mandatarios opresores pueden ser enmendados gracias a un sermón

⁷³⁸ L. I, cap. IV, 283-284. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

⁷³⁹ Corán, 21 (Los profetas): 47.

⁷⁴⁰ L. I, cap. XVIII, 160-166. “Sobre extraños relatos de secretarios y una mención sobre sus capacidades y conocimientos”.

religioso, sin que sea necesario la maldición contra él expresada en un rezo. Es el caso de un gobernador (del que no se cita el nombre) enviado a Basora por Ḥajjāj b. Yūsuf, tan tirano que la población le pidió a Rabi‘a al-Adaviya que lo maldijera en sus rezos, a lo que la santa se negó, y en lugar de aquello, fue ante aquel gobernador para darle su remendado manto sobre el que había hecho muchos rezos, diciéndole que ya iba a partir de este mundo, y que aquella tela le pesaba demasiado como para llevársela a la tumba. El acto de entrega de aquel manto —en realidad, una amonestación—, sirvió para que se enmendara gracias al “látigo del sermón” y se pusiera a gobernar en beneficio del pueblo.⁷⁴¹

No son pocos los relatos en los que se hace mención de este medio para pedir la justicia divina, el del rezo matutino, especialmente, los proferidos por personas indefensas, como ancianas (Véase p. ej. en VII a. 1.2 Justicia divina y Rel. 47 en VIII a. 1. Relatos sobre la justicia y la injusticia).

‘Awfī hace mención en muchas ocasiones a la justicia divina, a que Dios acaba castigando todo mal de la misma manera que retribuye todo bien, en virtud de la aleya *en verdad, si hacéis el bien lo haréis en vuestro propio beneficio y si hacéis el mal lo haréis en vuestro propio perjuicio*⁷⁴², que cita a tenor de la historia de una judía que quiso envenenar a uno de los Compañeros del profeta y cuya comida emponzoñada acabó envenenando por accidente a sus dos hijos.⁷⁴³ O también en la historia de un bandido que cae en su propia trampa y queda atrapado, muriendo de inanición, al querer robar a un caminante, en cuyos labios pone ‘Awfī la frase final del relato: “No hagas el mal, que caerás en el mal, no caves ninguna fosa, que caerás tú mismo en ella”.⁷⁴⁴ O en la historia de un soldado que, extraviado, fue a dar con un cenobio en el que vivía un falso asceta que le hizo caer en un agujero para robarle, pero que termina él mismo apuñalado por el soldado al que quería robar, relato que ‘Awfī termina con su típico colofón: “para que los juiciosos sepan que de seguro que la retribución del mal es el mal para el malvado, que puede que se retrase en llegar el mal, pero no habrá negligencia, como dice el Ungido, *sobre él sea la paz: Dios el Altísimo da tregua, pero no es negligente*”.⁷⁴⁵

La filosofía que todo mal regresa al que lo hace se deja ver en los relatos sobre la

⁷⁴¹ L. III, cap. XXIII, 673. “Mención de mujeres ascetas y de buen proceder”.

⁷⁴² Corán, 17 (El viaje nocturno): 7 (parte de la aleya).

⁷⁴³ Véase “Todo lo que haces te lo haces a ti”, en ‘AWFĪ, 2011, 209. (L. III, cap. II, 39-41. “Sobre la desaprobación del rencor y la envidia”).

⁷⁴⁴ L. III, cap. V, 121-124. “Mención de ladrones e insólitos relatos de ellos”.

⁷⁴⁵ L. III, cap. XXI, 625-628. “Mención de personas sin creencias ni principios”.

envidia, por ejemplo, además del ya citado sobre la judía que acabó envenenando a sus hijos por accidente, otro que no es más que una de las versiones de la sonada caída de los Barmakíes, sobre cómo la envidia que sentían Faʿl y Jaʿfar —hijos del ministro Barmakí Yaḥyā b. Kāled— hacia ʿAbdallāh Mālek Kozāʿi, debido a la cercanía de éste con el califa Hārūn-al-Rašid, degenera en una enemistad que hace que los hermanos le deseen un mal que termina recayendo en ellos mismos (Véase Rel. 1 en VIII b. 10. Relatos sobre la envidia).

La idea que todo mal vuelve a uno la expresa ʿAwfi de otra forma en una frase que pone en el protagonista de otra historia, un hombre que dice una frase a modo de consejo ante un “césar”, quien le retribuye con mucho dinero: “*Haz el bien al bienhechor por su bien, que al malhechor le bastará con su mal*”; el antihéroe de este relato: un cortesano que envidia a este hombre que da dicho consejo al rey, por la gran cantidad que recibe por ello, por lo que le prepara una trampa para que el rey ordene su ejecución, trampa en la que cae él mismo.⁷⁴⁶

Especie de justicia divina es la que se le aplica al califa al-Hādī, que ordena la ejecución de su hermano menor, Hārūn-al-Rašid, para así tener vía libre para nombrar a su hijo heredero al califato, pero la plegaria del que debía llevar a cabo la ejecución fue respondida por Dios, pues al-Hādī muere atragantado con una gota de agua al poco rato “siendo así cómo Dios, *alabado y exaltado sea*, libró a todos los musulmanes de su tiranía”.⁷⁴⁷

Dios castiga con la muerte al rey, no sólo porque sea injusto, sino porque solo tenga la intención de serlo. Un ejemplo lo pone ʿAwfi en Sapor III, hijo de Sapor II. Cuenta que Ardešīr II —medio hermano de Sapor II— que reinó entre los años 379 y 383, que a la muerte de Sapor II tenía éste dos hijos aún pequeños, por lo que su hermano tuvo que asumir el trono, que al principio se avino bien con el ejército, pero que, al afianzar su poder real comenzó a echar a las personas puestas por su hermano, intentó borrar todo rastro de Sapor y dio muerte a muchos. Tuvieron miedo y decidieron en asamblea echarlo. Lo retiraron del poder y nombraron rey a Sapor III, que era príncipe heredero. Continúa ʿAwfi diciendo que durante cinco años Sapor III asumió el poder, dio orden al desconcierto del país, sometió a su tío y a “reyes y rebeldes”, pero que “cierto día salió al desierto para cazar; los criados montaron su carpa y él se alojó en ella. De repente

⁷⁴⁶ Véase “No le caves la fosa a nadie”, en ʿAWFI, 2011, 207-207. (L. III, cap. II, 35-39. “Sobre la desaprobación del rencor y la envidia”).

⁷⁴⁷ L. I, cap. V, 119. “Historias de los califas y de sus gestas”.

se levantó un vendaval que derribó su carpa cayendo sobre su cabeza el palo que la aguantaba, lo que le mató. Cuentan que aquel día albergó malas intenciones con la plebe, que había decidido una injusticia contra ellos, y que Dios no le dio la ocasión de materializar aquel pensamiento librando a la plebe de su mal y colocando en su lugar a Bahrām IV, hijo de Sapor II.⁷⁴⁸

Por último y no menos importante, está el castigo que Dios reserva a los reyes injustos en el Día del Juicio Final, mensaje que transmite el autor en no pocos relatos, en los que vemos a califas, reyes, visires y gobernadores evitar derramar sangre y/o actuar justamente por miedo a la represalia divina el Día de la Resurrección, por no tener qué contestar o con qué justificarse cuando sea preguntado ese día por la razón de su injusta o desacertada actuación. Así, vemos a reyes que prefieren ser juzgados por un tribunal humano antes que tener que rendir cuentas ante Dios (véase p. ej. Rel. 55 en VIII a. 1. Relatos sobre la justicia y la injusticia), y ser castigados con la muerte física antes que tener que comparecer ante Dios para dar explicaciones, como en el relato en el que el sultán selyúcida Sanjar mata por accidente de un flechazo a un niño, al confundirlo de lejos con un ave posado en una loma, y cómo el rey le pone delante al padre del niño un sable y un montón de dinero, y le dice que coja lo primero y le diera muerte si no lo perdonaba, o lo segundo y se fuera, si lo perdonaba (véase Rel. 100 en VIII a. 1. Relatos sobre la justicia y la injusticia). Vemos a califas que huyen de la injusticia a toda costa, para lo cual a veces incurren en extremismos, como el califa Omar II ‘Abd-al-‘Aziz, que le da un manotazo a su hijo pequeño, hiriéndole en la boca, para impedirle que se coma una manzana porque ésta era del Tesoro Público, y no quería tener que dar cuentas de ello el Día del Juicio Final (véase Rel. 39 en VIII a. 1. Relatos sobre la justicia y la injusticia).

Para ‘Awfi, la justicia de Dios es tan grande que puede enviar al infierno a los mandatarios musulmanes por haber sido injustos, y si bien no envía al Paraíso a los reyes justos no musulmanes, sí palía su sufrimiento en el infierno, como es el caso del rey sasánida Anuširavān, al que se le da una especie de abanico para alejar de sí las llamas (véase Rel. 4 en VIII a. 1. Relatos sobre la justicia y la injusticia).

Sobre justicia divina y castigos de Dios, en VIII a. 1. Relatos sobre la justicia y la injusticia, rels. 12, 38, 48, 56, 82, 85, 96, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 113.

⁷⁴⁸ L. I, cap. IV, 280-281. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

VII a. 1.3 Talión

Una de las formas de justicia en la que ‘Awfi deja ver que cree es en el Talión, aunque la mayoría de las veces hace solo de ello mención, y lo trata poco.

En un relato, cuyo mensaje es que el castigo de los parricidas es la muerte, compara la muerte del rey Širuya (Qobād II) con la del califa al-Montaşer; ambos tenían en común el haber matado a su padre y el haber gobernado solo seis meses (al-Montaşer mató a al-Motevakkel). A tenor de esto cuenta que sospechando Cosroes II Parviz las tretas de su hijo Širuya para alcanzar el trono y quizá sospechando que al final lo conseguiría, le tendió una trampa en diferido. Vertió veneno en un recipiente, lo cerró, lo etiquetó como “afrodisiaco probado” y lo guardó en el Tesoro real. Cuando Širuya llegó a ser rey, cierto día fue al Tesoro y vio el frasco, y como tenía gana de mujeres, lo abrió, se lo bebió de un trago y allí mismo murió. ‘Awfi dice que “esto demuestra que todo aquel que ponga un cáliz en la mano de otro, finalmente acabará él bebiéndolo y todo aquel que coloque una carga en los hombros de otro, acabará él cargando con ella” y reproduce un poema de Nāşer Kōsrow muy conocido por los iraníes de hoy, para justificar el talión:

Vio Jesús a uno tirado en un camino
y extrañado se metió el dedo en la boca
Le preguntó “¿a quién mataste para ser así matado?
que debe ser también matado quien a ti te mató.
No golpees la puerta de nadie con tu dedo
para que nadie golpee la tuya con su puño”.⁷⁴⁹

‘Awfi también nos cuenta su versión de la célebre leyenda griega de Íbico (Abiqos), el sabio griego que fue muerto por una banda de ladrones y que pidió justicia a unas grullas que en aquel momento volaban por allí, grullas que de forma indirecta delataron más tarde a los ladrones. El relato termina con este colofón del autor:

Y el misterio de todo esto es que aun cuando aparentemente aquel sabio se dirigió a las grullas, en realidad se estaba refugiando en su Creador al que pedía

⁷⁴⁹ L. I, cap. IV, 366-367. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

la victoria en la esperanza que Él no dejara que su sangre se derramase en vano. La excelencia de la clemencia divina fue leal a su esperanza haciendo de las grullas la prueba con la que fueron ajusticiados de acuerdo a la ley del tali3n, para que de esta guisa los sensatos del mundo est3n avisados de la perfecci3n del poder del Creador y de la gloria de la sabidur3a de la Providencia.⁷⁵⁰

Sin embargo, ‘Awfi da a entender que hay que ser clemente con los necios, y no aplicarles tali3n alguno. As3, cuenta un relato ambientado en la 3poca del rey Anuřirav3n, en la que viv3a un sabio llamado Marzb3n⁷⁵¹ que ten3a un hijo hermoso, ilustrado y virtuoso que cay3 asesinado por un necio. Le dijeron a Marzb3n que le aplicara la ley del Tali3n, o le exigiera una indemnizaci3n, pero se neg3 diciendo que no le aplicar3a tal ley a un necio, adem3s de que su car3cter le imped3a enfrentarse a un necio y exigirle indemnizaci3n alguna.⁷⁵²

Actitud condescendiente tambi3n es la que nos muestra de Dem3crito, cuyo hijo es asesinado y que, en lugar de ponerse a llorar por 3l y abstenerse de pedir que se aplicara tali3n alguno al asesino, llora porque 3ste engrosar3 la lista de los criminales.⁷⁵³

VII a. 1.4 Justicia social

En lo sociol3gico la ideolog3a de ‘Awfi no difiere de lo pol3tico, y es la propia de un cortesano, con el pan asegurado y criado entre algodones, que ve a la poblaci3n no como pueblo sino como vasallos, o lo que es peor, como gusanos al servicio de los reyes (v3ase poema que aparece al final de VI 3.1 La supremac3a del rey). No obstante, en algunas partes del *Jav3me* se puede vislumbrar algunas trazas de justicia social, de la que se puede decir se resume en que no se debe extorsionar al pueblo ni permitir que 3ste pase escasez.

Un relato en este sentido es aquel cuyo mensaje es que los mandatarios deben estar al tanto personalmente de si entre sus s3bditos los hay tan pobres que no tengan para comer. En uno de sus paseos nocturnos, el califa ‘Omar se encuentra dentro de unas ruinas a una mujer con dos hijos, tan pobre que se hab3a llevado a los ni3os para no

⁷⁵⁰ V3ase “El testimonio de las aves”, en ‘AWFI, 2011, 36-37. (L. I, cap. I, 111-115. “Sobre la sabidur3a del Creador, *exaltado y santificado sea*”).

⁷⁵¹ Personaje no identificado.

⁷⁵² L. II, cap. IV, 93. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

⁷⁵³ L. II, cap. IV, 93-94. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”. V3ase “La raz3n del llanto del hombre sabio”, en ‘AWFI, 2011, 151.

molestar a los vecinos con sus llantos provocados por el hambre. Al preguntarle por qué estaba allí, la mujer le dice los motivos, y añade una queja contra ‘Omar, y éste se encarga en persona de traerles de comer y devolverla a su casa, hecho lo cual le ruega a la mujer (que no lo había reconocido) que no lleve su queja ante Dios ya que ‘Omar no es capaz de soportar el castigo divino.⁷⁵⁴

Pero a mi parecer el relato más relacionado con la justicia social, pero radical, está relacionado con el rey Peroz I. Al séptimo año del reinado de éste, Dios envía una sequía y se produce una gran hambruna que duraría siete años. Peroz I ordena que en cada una de las ciudades del reino quitaran la comida a los ricos hasta dejarles solo la suficiente con la que mantenerse, que la repartieran entre los pobres y los menesterosos y que se hiciera saber mediante un pregón que en cada ciudad que alguien muriera de hambre se ahorcaría a un rico en su lugar. Peroz retiró los impuestos al pueblo y repartió su peculio entre los pobres haciendo que durante el tiempo que duró aquella sequía nadie durmiera sin comer, y cuando las señales de su justicia se dejaron ver en el mundo, Dios “convirtió aquella angustia en regocijo dejando caer la lluvia de Su misericordia, con la que crecieron las plantas y vegetales librándose la plebe de aquella estrechez”. ‘Awfi añade que “la justicia del rey es como si un espejismo se tornara en oasis” y un “lugar árido en uno lozano”, compara la justicia del sultán a una nube que cae en forma de lluvia torrencial, pero con la diferencia de que la lluvia cae en algunas zonas y en otras no, que es efectiva en tierra fértil pero no en las salinas, mientras que la justicia del rey llega a todo el mundo y todos se benefician de ella:

“Si el rey es justo habiendo sequía.

la justicia del sultán es mejor que un año lozano”.⁷⁵⁵

Sobre justicia social, véase también en VIII a. 1. Relatos sobre la justicia y la injusticia, rel. 13.

VII a. 1.5 Igualdad ante la Justicia

En esta materia, lo que más hay que destacar en la obra de ‘Awfi es su escasa mención acerca de la igualdad ante la Ley y la Justicia, con mayúsculas. En su valoración de la

⁷⁵⁴ L. II, cap. XVI, 431-434. “Sobre la virtud del ascetismo y la piedad”.

⁷⁵⁵ L. I, cap. IV, 301-306. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

justicia entran sus numerosas comparaciones con su antónima, la injusticia, así como los valores morales del perdón, la clemencia y la indulgencia para con la plebe, mas, a excepción de un par de relatos —que no demuestra más que la excepción confirma la regla—, ‘Awfi es completamente un personaje medieval que, como tal, obvia completamente la igualdad de todos a la hora de comparecer ante la Ley, a excepción, claro está, de la justicia divina.

De los dos relatos que he podido ver sobre la igualdad ante la Ley, el primero que menciono es uno en el que un mandatario es tratado igual que un plebeyo —que es además judío—. El relato, que puede leerse íntegro en mi traducción parcial de la obra⁷⁵⁶, habla de la gran equidad del célebre cadí Šurayḥ, al que vemos juzgando un caso de propiedad de un escudo que el califa ‘Ali perdió y que luego vio en manos de un judío. El caso es dirimido por el cadí, que no sólo no tuvo miramientos porque ‘Ali fuera califa sino que tampoco tomó en cuenta sus testigos, por ser allegados suyos. El relato tiene todos los visos de ser apócrifo, por varias razones: porque vemos dos extremos en los litigantes (un califa contra un plebeyo judío), por el buen final, al convertirse al islam el judío al ver la integridad del Šurayḥ y de ‘Ali, y porque este relato es una versión tergiversada de uno similar muy conocido y popular entre los musulmanes chiíes en el que se exalta la figura de ‘Ali en detrimento del cadí que juzgaba el caso, por querer éste en un principio dar trato especial a ‘Ali.

El segundo, del que ya he hecho mención en el apartado en el que hablo sobre la consulta (véase en VI 2.4 La consulta como fuente de consejos), es un consejo de un anciano sabio a ‘Obayd Yazid Moḥārebi, gobernador de Ahvaz y Basora, al que, entre otros consejos, le recomienda “que intentara que sus mandatos a sus súbditos no fueran diferentes, que fueran iguales para nobles y plebeyos y para señores y villanos a fin de contentar a Dios tomando la senda de la equidad”.⁷⁵⁷

Sobre igualdad ante la justicia divina y la ley, véase también en VIII a. 1. Relatos sobre la justicia y la injusticia, rels. 49, 80.

⁷⁵⁶ Véase “La historia del escudo de ‘Ali, *sobre él sea la paz*”, en ‘AWFI, 2011, 122. (L. I, cap. XVII, 115-116. “Sobre las sutilezas de los relatos de cadíes, ulemas y sabios y las indicaciones de éstos”).

⁷⁵⁷ L. I, cap. VII, 82-84. “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas”

VII a. 1.6 Mandatarios tiranos y reprobación de la injusticia

Aunque de manera más dispersa a lo largo de toda la obra, ‘Awfi trata más el tema de la injusticia que de la justicia, nos habla más de la necesidad de “tener enfundado el sable de la injusticia”⁷⁵⁸, y de los mandatarios tiranos, de los que dice en boca del tradicionista, alfaquí y asceta oriundo de Basora, Moḥammad b. Vāse‘, que están vivos en apariencia pero muertos en realidad⁷⁵⁹.

‘Awfi transmite la idea que es mejor vivir libre en el desierto alimentándose de serpientes y bebiendo agua turbia antes que soportar la tiranía de los tiranos, aunque reinen en tierras donde fluyan ríos y estén surtidas de manjares de toda especie.⁷⁶⁰ También es mejor ser oprimido que opresor, como muestra en un relato en el que querían matar a Sócrates y su mujer pide ayuda gritando que van a matar a un oprimido, a lo que el filósofo griego dijo que si fuera muerto siendo opresor, sería impuro e inclemente, y que había que ser como el agua, que cuando toca el fuego lo apaga y no hierve.⁷⁶¹

Pero fuera de los capítulos dedicados a la justicia e injusticia, es al hablar de algunos mandatarios tiranos donde ‘Awfi hace más comentarios sobre estos dos opuestos. Si la justicia está representada en mandatarios como el rey Anuširavān, los califas Omar II b. ‘Abd-al-‘Aziz y al-Ma’mun, el sultán Maḥmud de Gazni, etc., la injusticia está personificada por reyes y gobernantes tachados de opresores por el autor y normalmente conocidos como tales en el imaginario de los persas, como el mitológico Žaḥḥāk, al que ‘Awfi retrata casi como instrumento de Dios para castigar el endiosamiento de Jamšid y destronarlo. Žaḥḥāk es un tirano sin paliativos, y ‘Awfi, tras contar la historia de cómo llega al poder, dice este poema:

Cuidado no sufras por la tiranía real
que por su crueldad están rotos los corazones
pues vimos cómo peores que el peor
muchos son en este mundo terrenal
al marchar el día viene la noche cual alquitrán

⁷⁵⁸ L. I, cap. V, 60. “Historias de los califas y de sus gestas”.

⁷⁵⁹ L. I, cap. XV, 19. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

⁷⁶⁰ Véase “Veneno en el regazo de la libertad”, en ‘AWFI, 2011, 226. (L. III, cap. XII, 386-389. “Sobre la reprobación de la injusticia. Mención de reyes tiranos”).

⁷⁶¹ L. III, cap. XII, 364. “Sobre la reprobación de la injusticia. Mención de reyes tiranos”.

al irse Jamšid vino Žaḥḥāk.⁷⁶²

En el relato en el que cuenta la ascensión al poder de Žaḥḥāk y la caída de Jamšid debido a su endiosamiento, vemos cómo justifica con una aleya la llegada al poder de un opresor para derrocar a otro opresor: *Así conferimos a algunos impíos autoridad sobre otros por lo que han cometido*^{763, 764}

‘Awfi equipara la injusticia con la traición al decir que las dos son “cosa grave” tras contar la historia del rey sasánida Firuz (Peroz I) y añadir que “todo aquel que incurra en injusticia de seguro que finalmente será castigado por las consecuencias que aquella conlleva”. Remata con este verso, en el que nuevamente hace referencia a ese especie de talión divino que opera por doquier:

El tirano que se come asado el hígado del pobre
si mira bien, verá que se come su propio costado
el mundo es como la miel: todo el que coma de más
le aumentará la sangre, le entrará fiebre y será aguijoneado.⁷⁶⁵

En todo caso, es al contar los relatos de algunos mandatarios del periodo islámico cuando ‘Awfi carga más las tintas, en especial, contra Yazid I y Ḥajjāj b. Yūsuf (para éste último, véase Rels. 24 al 32 en VIII a. 1. Relatos sobre la justicia y la injusticia). A Yazid lo tacha de “maldito” e “impuro” al contar la historia de cómo mató al “Comendador de los Creyentes Ḥasan”, en un relato que es apostillado con la aleya que reza: *¡Sí! ¡Que la maldición de Dios caiga sobre los impíos*^{766, 767}. Esta aleya la repite de nuevo contra él, al contar ‘Awfi una especie de chiste sobre Yazid, al preguntarle alguien mientras daba una homilía en Nishapur la razón por la que se llamaba Yazid (que en árabe significaría “que añade”), que con todos los defectos (naqṣ) que tenía

⁷⁶² Véase “La caída de Ŷamshīd”, en ‘AWFI, 2011. (L. I, cap. IV, 17-18. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”).

⁷⁶³ Corán, 6 (Los rebaños): 129. Aunque no estoy de acuerdo en traducir “zālem” como “impío”, sigo el criterio de utilizar una sola traducción en este estudio. En el sentido estricto de la palabra, “zālem” es el que practica el “zōlm”, es decir, la “opresión” o la “injusticia”. Por tanto, yo aquí estoy más de acuerdo con la traducción que ofrece el profesor Juan Vernet, quien traduce el término como “injusto”, o con la de Raúl González, quien prefiere “opresor”.

⁷⁶⁴ Véase “El reinado de Duḥāk el Ḥimyarita”, en ‘AWFI, 2011, 46-47. (L. I, cap. IV, 19-20. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”).

⁷⁶⁵ L. I, cap. IV, 307-313. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

⁷⁶⁶ Corán, 11 (Hud): 18 (parte de la aleya). La interjección no se cierra porque la frase sigue en la aleya siguiente. Sobre la traducción de “zālem” como “impío”, véase *supra*, tres notas atrás.

⁷⁶⁷ L. I, cap. V, 73. “Historias de los califas y de sus gestas”.

debería llamarse “yanquṣ” (“que merma”). ‘Awfi responde con una gracia, y dice que pusieron en subasta (“man Yazid”) la “mercancía de la injusticia”, el diablo la compró, pero luego vino Yazid y pujó más (“ziyād kard”) por ella, y se la llevó, y que por eso se llamaba Yazid. ‘Awfi remata este relato nuevamente con este fragmento de la citada aleya 18 de la sura Hud y se refiere a su muerte diciendo “cuando se fue al infierno”⁷⁶⁸, lugar al que lo vuelve a enviar en el relato siguiente al narrar su muerte⁷⁶⁹ y desear que *Dios lo castigue*, al mencionar su nombre en otro relato.⁷⁷⁰

Otros dos mandatarios que tiene por opresores fueron el califa al-Motevakkel, del que dice al narrar su muerte que “a su opresora mano se le impidió el disfrute de aquello” (en referencia al palacio que se había construido)⁷⁷¹, y ‘Amr b. Leyt, del que cuenta cómo pierde la guerra ante el samaní Esmā’il b. Aḥmad, a pesar de lo bien pertrechado que estaba frente a las maltrechas mesnadas de los samaníes. Esmā’il Sāmāni le dice al vencido que “yo sabía que serías vencido porque tu gobierno se basaba en la injusticia, y todo mando que se base en la injusticia no es estable”.⁷⁷²

Sobre mandatarios tiranos y reprobación de la injusticia, véase también en VIII a. 1. Relatos sobre la justicia y la injusticia, rels. 25, 26, 28, 38, 46, 86, 102, 103, 107.

VII a. 1.6.1 Hambrunas en épocas de reyes tiranos

Aún cuando en el *Javāme‘* solo he encontrado dos menciones a la relación que hay entre las épocas de reyes tiranos con las hambrunas y sequías que se producen, quiero llamar la atención en este punto en que aquí nos encontramos con una creencia específica de los persas antes del islam, quienes establecían un vínculo entre ambos hechos, como peculiar castigo venido del Cielo, peculiar por cuantos pagaban justos por pecadores.

El primer relato en este sentido es al narrar el reinado de Afrāsiyāb, al que ‘Awfi pone como ejemplo de rey que se convierte en un tirano, del que cuenta cómo cuando se sentó en el trono real, en Rayy, comenzó su tiranía, se dedicó a destruir las tierras e hizo llover la tribulación sobre las gentes, siendo por aquellas abominables injusticias por las que Dios retiró Su bendición de la tierra surgiendo así una gran hambruna de tal manera

⁷⁶⁸ L. I, cap. V, 78-79. “Historias de los califas y de sus gestas”.

⁷⁶⁹ L. I, cap. V, 80-81. “Historias de los califas y de sus gestas”.

⁷⁷⁰ L. I, cap. V, 89. “Historias de los califas y de sus gestas”.

⁷⁷¹ L. I, cap. V, 143-144. “Historias de los califas y de sus gestas”.

⁷⁷² L. II, cap. XVI, 417-420. “Sobre la virtud del ascetismo y la piedad”.

que todo aquel que no hubo perecido por la espada de la tiranía de Afrāsiyāb, he aquí que pereció de hambre.⁷⁷³

Para el segundo relato, que puede leerse íntegro en mi traducción parcial del *Javāme*,⁷⁷⁴ tenemos que avanzar en el tiempo hasta llegar al reinado del rey sasánida Qobād I, cuyo mensaje es que con solo que el rey albergue la intención de ser injusto basta para que comience una era de escasez. Estando de caza, Qobād se dirige hacia unas tiendas que había en medio del desierto para beber agua y descansar. Allí había unas vacas que daban leche en abundancia, que ordeña una niña para dar de beber al rey antes de dormir, quien al punto alberga la intención de cobrarles una tasa injusta por la producción de aquella leche. Transcurrida la noche, las vacas tenían las ubres resacas, sin leche, y la niña que las había ordeñado el día anterior para el rey se percata de las ideas que se le habían pasado por la cabeza al rey, por lo que le pide a su madre que rece, pues el rey alberga injusta intención. Qobād, maravillado, pregunta cómo la niña había podido averiguar aquello, a lo que la anciana madre respondió que porque las vacas habían dejado de dar leche, y que, al no haber ocurrido nada, habían sabido que ello era por las malas intenciones que el rey había albergado.⁷⁷⁵

Esta creencia proviene del Irán antiguo, cuando se creía que las bendiciones divinas, entre ellas, la lluvia, dependían de la justicia del rey, al que en el Dinkart —el canon legal zoroastra escrito en los primeros siglos del islam— llaman de hecho “vārān kartār” (el que provoca la lluvia). En caso de sequía y escasez, las acciones justas del monarca producen el efecto contrario, que llueva en profusión.⁷⁷⁵

VII a. 1.7 Condescendencia e intransigencia

El tratamiento que ‘Awfi da a este valor y contravalor es difícilmente dissociable, a pesar de que dedica hasta cuatro capítulos diferentes. Esta dissociabilidad no sólo es patente en los relatos, sino que basta con echar un vistazo a sus exordios para ver cómo el autor trata lo que podríamos denominar “condescendencia e intransigencia” —en tanto que

⁷⁷³ L. I, cap. IV, 85. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

⁷⁷⁴ Véase “Buena intención”, en ‘AWFI, 2011, 61-62. Relato tomado de la selección de Ja‘far She‘ār, 1363/1984-5, 70.

⁷⁷⁵ Cf. MOJTABĀI, 1973, 109-110. Mojtabāi reproduce asimismo algunos versos del *Šāhnāma* sobre esto y un largo pasaje *Ātār al-bāqiyā* que habla de cómo las acciones justas de Peroz en una época de sequía dieron lugar a que ésta se terminara, relato éste del que doy cuenta en VII a. 1.4 Justicia social. Cf. BIRUNI, 1878, 9 y 228. Cf. también AHMADVAND, 2015, 16-18, donde se habla de esto y se ofrecen los versos traducidos al español del *Šāhnāma*, en una historia muy similar a la contada por ‘Awfi sobre Qobād, pero con Bahrām de protagonista.

conjunto único— en cuatro capítulos en el que éstas actitudes son denominadas como perdón, clemencia, compasión, indulgencia, benevolencia, suavidad, aspereza y rudeza. Veamos los 4 exordios de los 4 capítulos.

“Sobre la virtud de perdonar”

Hay que saber que el significado de perdón es renunciar a castigar a los pecadores cuando se está en el poder, siendo esta actitud una virtud que está sobre las demás y sobre la que hay aleyas y noticias siendo así que al Profeta, *sobre él sea la paz*, se le ordenó hacer del perdón la indumentaria de su carácter: *Sé indulgente y prescribe el bien.*⁷⁷⁶ Y el Profeta, *sobre él sea la paz*, le dijo a ‘Oqbat b. ‘Āmer: *Te hago saber que la más virtuosa moral de los moradores de este mundo y del venidero es unirse al que ha cortado contigo, dar a quien te priva y perdonar al que es injusto contigo*, que significa, “¡oh ‘Oqbat! Te hago saber que la más noble y virtuosa moral de los moradores de este mundo y del venidero consiste en que todo el que te haga el mal y corte contigo, tú, por generosidad y bondad, hagas por unirse a él, y todo el que te prive de algo, tú dale por hacer el bien, y todo aquel que sea injusto contigo y te hostigue, tú aprovecha la oportunidad y perdónalo”. Y dijo el sabio Sanāi, *que Dios se apiade de él*:

Dale oro al que se lleve tu plata
y dale la cabeza al que se lleve tus pies
dale azúcar al que te dé veneno
y únete al que corte contigo
para que te conviertas en el libro de la unión y la separación
en un cuaderno sobre la nobleza de carácter

Y en este capítulo se van a dar relatos de aquellos que estaban ornados con la indumentaria del perdón.⁷⁷⁷

⁷⁷⁶ Corán, 7 (Los lugares elevados): 199 (parte de la aleya). En árabe “sé indulgente” es literalmente, “toma el perdón”.

⁷⁷⁷ L. II, cap. III, 35-36. “Sobre la virtud de perdonar”.

“Sobre la clemencia y la compasión”

La clemencia y la compasión forman parte del temple encomiable de los creyentes del que depende la dicha en el Otro Mundo y la salud de [este] mundo, es más, es uno de los pilares de la religión y forma parte del islam, por cuanto el edificio del islam se erige sobre dos columnas, *honrar el mandato de Dios y tener compasión con las criaturas de Dios*. Y el Ungido, *sobre él sea la paz*, ha dicho: *[Dios] el Clemente tiene clemencia por los que tienen clemencia, así pues tened clemencia por los que están en la Tierra para que tenga clemencia por vosotros el que está en el Cielo*. La clemencia del Creador y el perdón de la Providencia están con aquellos que tienen un corazón clemente y que tienen misericordia con aquellos que están en la Tierra, que mientras en el Cielo se vean rastros de Su misericordia, Él tendrá misericordia de vosotros. Y hay una tradición oral que dice que en cierta ocasión Moisés, *sobre él sean las saluciones y la paz de Dios*, hizo una plegaria en el Umbral del Poderoso, diciendo: “¡Oh Dios! ¿Por cuál carácter mío me ungiste y me otorgaste la gracia convirtiéndome en Tu colocutor? Aun cuando la indumentaria de la profecía no se da sino por Gracia, sin embargo, ¿cuál carácter bueno mío ha sido el que te ha contentado?”. La voz del Señor se oyó que le decía; “cuando pastoreabas el ganado de Šoa‘yb⁷⁷⁸, cierto día, en pleno calor, cuando el sol lucía desde el corazón de [la constelación de] Leo y el mundo se asemejaba a un horno, un cabrito se te escapó y tú corriste tras él, y él corrió tanto que recorrió una larga distancia, y tú corriste mucho y lo pasaste mal y sufriste por el calor. Cuando lo alcanzaste, lo abrazaste y le dijiste: ‘¡Eh pobrecito! Mal lo has pasado y muy mal me lo has hecho pasar, y has acabado cansado’. Y no te enfadaste con él sino que lo cogiste y lo devolviste al rebaño. *Por aquella tu misericordia para con mi criatura te unguí como profeta*. Por aquella misericordia que tuviste con aquel pobrecito coloqué sobre ti cabeza la corona de la unción y te ceñí el cinto de la gracia”.⁷⁷⁹

⁷⁷⁸ Es decir, “Jetró”.

⁷⁷⁹ L. II, cap. VII, 208-210. “Sobre la clemencia y la compasión”.

“Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”

A los juiciosos del mundo no se les oculta que no hay ningún reclamo para la trampa de la beneficencia y la bondad mejor para cazar los corazones que la camaradería, la suavidad, la indulgencia y la transigencia, siendo, algo que corrobora y enfatiza este aserto, el que el Señor de los Enviados, *sobre él sean las saluciones y la paz de Dios*, pese a la extrema bondad de su carácter y su compasivo temperamento, el Creador le da un mandato en este sentido. *Dice el Altísimo: Si hubieras sido áspero y duro de corazón, se habrían escapado de ti*⁷⁸⁰. Así pues la camaradería y la suavidad es, en los asuntos del mundo, encomiable, empero no en los asuntos de la Ley religiosa y en las prohibiciones que marca la religión, donde no caben negligencias. En este capítulo ofrecemos relatos que versan sobre esto, *Si Dios quiere*.⁷⁸¹

“Reprobación de la aspereza y la rudeza y elogio de la benevolencia y la suavidad”

La aspereza y la rudeza tanto de palabra como de acción minan la disposición afable mientras que la benevolencia y la suavidad son un medio para avenirse con los corazones y lograr las metas. Y el Creador, *alabado y exaltado sea*, prohibió la aspereza y la rudeza al Señor de los Profetas y Esencia de los Puros, Mahoma, el Enviado de Dios, *que sean para él las mayores de las saluciones y los saludos más excelentes*, de cuya gravedad da cuenta en el Sagrado Corán: *Dice el Altísimo: Si hubieras sido áspero y duro de corazón, se habrían escapado de ti*⁷⁸², y por la misericordia que había en su preciado corazón le otorgó la gracia de que *por una misericordia venida de Dios, has sido suave con ellos*⁷⁸³. Y el Enviado, *sobre él sean las saluciones y la paz de Dios*, ha dicho que *todo en lo que interviene la benevolencia, está ornado, y todo en donde interviene la rudeza, está viciado*. Y cuentan en las exégesis que cierto día uno de los Compañeros llevó al Enviado, *sobre él sea la paz*, un racimo de dátiles; se dispuso el Enviado, *sobre él sea la paz*, a comérselos con toda fruición, cuando a

⁷⁸⁰ Corán, 3 (La familia de Imrán): 159 (parte de la aleya).

⁷⁸¹ L. II, cap. IV, 71. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

⁷⁸² Corán, 3 (La familia de Imrán): 159 (parte de la aleya).

⁷⁸³ Corán, 3 (La familia de Imrán): 159 (parte de la aleya).

esto que vino un mendigo, que alargó la mano. El Líder, *sobre él sea la paz*, le dio aquel racimo de dátiles al mendigo. Cuando los Compañeros vieron que el Enviado, *sobre él sea la paz*, tenía hambre, fueron en pos del mendigo, al que recompraron el racimo, que llevaron y colocaron ante él. El Enviado, *sobre él sea la paz*, aún no hubo alargado su mano para coger un dátil cuando llegó aquel mendigo. El Señor, *sobre él sea la paz*, volvió a darle aquel racimo de dátiles, que volvieron a comprar los Compañeros y a llevar al Enviado. Aquel mendigo volvió de nuevo y volvió a pedirselo. El Enviado, *sobre él sea la paz*, le preguntó: *¿Tú eres mendigo o mercader?*⁷⁸⁴ Aquel mendigo se avergonzó, y, avergonzado, se alejó de la presencia del Enviado. Gabriel, *sobre él sea la paz*, vino y trajo esta aleya: *¡No rechaces, pues, al mendigo!*⁷⁸⁵ Que quiere decir, ¡Oh Mahoma! No grites al que pide, discurre por la senda de la benevolencia en lo que se refiere a la prodigalidad, la dadivosidad, la liberalidad y la generosidad, y aléjate de la rudeza tanto de carácter como de palabra. Y han dicho: verso:

Que no se eche mano de la rudeza y lo indecente
que con suavidad sale de su agujero la serpiente.⁷⁸⁶

En el primer exordio (“Sobre la virtud de perdonar”), vemos cómo comienza por valorar la virtud del perdón, pero continúa con un episodio de Mahoma y termina con un verso de Sanāi que igualmente encajan con la virtud de la indulgencia y la mansedumbre. El segundo exordio (“Sobre la clemencia y la compasión”) tiene una interpretación muy similar, sobre todo, la actitud de Moisés para con el cabrito perdido, que aparte de poder verse en él un acto de compasión para con el animal, puede igualmente interpretarse como una actitud de indulgencia por parte del profeta hebreo. Sin embargo, mucho más difíciles de separar son los dos últimos capítulos, en los que en realidad ‘Awfi trata el “*ḥelm*” y el “*fazāzat*”, que he traducido por “indulgencia” y “aspereza” (o “rudeza”) respectivamente, pero que son términos muy flexibles (sobre todo, el primero), pues entran valores como la camaradería, la suavidad, la transigencia, la benevolencia y la suavidad, y sus antónimos (véase I 3.2. Gestionando el material: dificultades encontradas). Además de estas similitudes, la reproducción de la misma aleya en los dos

⁷⁸⁴ ‘Awfi da seguidamente traducción fiel al persa de esta pregunta.

⁷⁸⁵ Corán, 93 (La mañana): 10.

⁷⁸⁶ L. III, cap. XIII, 391-394. “Reprobación de la aspereza y la rudeza y elogio de la benevolencia y la suavidad”.

exordios (aquella en la que Dios le dice a Mahoma que la gente habría huido de él si hubiera sido áspero y duro de corazón) y la alusión a valores muy similares en los dos exordios, como la suavidad, carácter éste enfatizado por el episodio de Mahoma con el mendigo, justificarían sobradamente que los dos capítulos los hubiera reunido el autor en uno solo.

Para la condescendencia, la intransigencia y el buen trato, véase también en VIII a. 1. Relatos sobre la justicia y la injusticia, rels. 18, 36, 62, 95.

VII a. 1.8 Perdón divino

El perdón de Dios al arrepentido es poco tratado en el *Javāme‘*. Solo he podido ver un par de episodios directos en este sentido. Uno de ellos es relatado por el mismo Mahoma, narrado por el tradicionista Moḥammad Esmā‘il al-Boḵārī Según al-Boḵārī, antiguamente había una mujer que vivía en la carne y caía en las tentaciones de Satanás, por lo que pasaba sus días en el vicio. Esta mujer tenía esclavas mozas depravadas que eran las que le llevaba la gente que le hacía falta para sus corrupciones, así que su casa era lugar de alojamiento para los golfos y jóvenes sin hogar. Cierta día aquella mujer paseaba por el campo totalmente ebria cuando de repente vio un perro sentado en el camino que de sed tenía la lengua afuera. El perro fue tras la mujer, hasta que ésta llegó a un pozo, pero como no tenía ni cuerda ni cazo, agarró su chador por una punta y ató fuerte su calzado, lo metió en el pozo y sacó agua, que le dio a aquel perro. Al llegar la noche Dios le habló en sueños y le dijo que comenzara de nuevo, que todas sus impiedades e indecencias habían sido perdonadas por haberle dado de beber a aquel perro. Cuando se despertó se convirtió en una mujer piadosa y en una asceta de su tiempo.⁷⁸⁷

Otro relato, que está mezclado con sobre la clemencia y la compasión, trata de un asaltante de caminos que se arrepiente de su descarrío, pero, que al no tener oficio con el que mantener a su familia, decide echarse a los caminos a robar, no sin antes pedirle consejo a Ḥasan-al-Baṣrī, quien no se lo impide pero que le aconseja que “hagas lo que hagas, sé misericordioso y compasivo, evita la crueldad”, consejo al que hace caso cuando se niega, ante la insistencia de los de su banda, a matar a un mercader rico al que

⁷⁸⁷ L. II, cap. VII, 214. “Sobre la clemencia y la compasión”.

habían prendido, y al que deja libre mediante un ardid, con lo que se gana la amistad del rico, con el que se encuentra más tarde casualmente y por el que es recompensado con creces con unas joyas, de tal manera que esta retribución es mucho mayor que lo que habría ganado de robarle. El arrepentido cogió las joyas, se fue a su casa con su familia y gracias al consejo del sheij Ḥasan-al-Baṣri se hizo muy rico y se arrepintió de verdad.⁷⁸⁸

Para el perdón divino, véase también en VIII a. 1. Relatos sobre la justicia y la injusticia, rels. 4, 25.

VII a. 1.9 Clemencia e indulgencia humanas

La clemencia e indulgencia del hombre está tratada en esta obra sobre todo en los numerosos relatos que versan sobre el perdón y la clemencia que los reyes y autoridades políticas deben mostrar hacia la plebe.

Sobre otros relatos sobre la indulgencia, que no aparecen en el capítulo VIII, comento los dos únicos que no tienen mandatarios y que vienen en el capítulo que trata sobre la virtud de perdonar. En el primero se narra cómo en un convite que hizo Ḥasan a unos nobles hashemitas, a uno de los cocineros se le cae en la cara de Ḥasan una de las cazuelas, por lo cual el cocinero se desmaya de miedo. Recuperado el sentido, el cocinero le suelta a Ḥasan lo que son tres exhortaciones coránicas pertenecientes a una misma aleya⁷⁸⁹: *reprimen la ira*, a lo que Ḥasan le responde haber reprimido su ira; *perdonan a los hombres*, a lo que le responde que perdonado está y le deja libre; y *Dios ama a los que hacen el bien*, a lo cual reacciona dándole cuatrocientos dírham. ‘Awfi termina diciendo que la gracia y el perdón no son algo raro en la familia del Profeta⁷⁹⁰.

El segundo relato está protagonizado por al-Jāhez y el cadí Aḥmad Abi Do’ād, y en él se nos presenta al primero como un ingrato ante las bondades recibidas por el segundo, quien, al prenderlo, se dispone a castigarlo, pero es persuadido por la afilada dicción del célebre escritor árabe, que le dice que es mejor para él (para Aḥmad) que le deban favores que deberlos él, y que si él (Aḥmad) hacía el bien a cambio del mal recibido, su nombre sería para bien mencionado además de que el perdón es más bello que la

⁷⁸⁸ L. II, cap. VII, 215-220. “Sobre la clemencia y la compasión”.

⁷⁸⁹ Corán, 3 (La familia de Imrán): 134 (parte de la aleya).

⁷⁹⁰ L. II, cap. III, 36-37. “Sobre la virtud de perdonar”.

venganza cuando el que perdona se halla en una situación de poder, palabras éstas que pueden compararse con las de ‘Awfi al comienzo del Exordio del capítulo sobre la virtud del perdón. El relato termina con al-Jāhez no sólo perdonado, sino llevado a los baños, obsequiado con un traje de honor y como uno de los compañeros del cadí.⁷⁹¹

Relatos sobre la indulgencia, en el capítulo que la trata directamente, destaco el de Eliseo y Du-l-Kifl, profetas de Israel en los que incide ‘Awfi que aparecen en el Corán, donde dice: *Y recuerda a Ismael, Eliseo y Du-l-Kifl, todos de los mejores. Esto es una amonestación. Los que teman a Dios, tendrán, ciertamente, un bello lugar de retorno*⁷⁹². Y: *Y a Ismael, Idris y Du-l-Kifl. Todos fueron de los pacientes*⁷⁹³. En el relato vemos a un Eliseo anciano traspasando su mando de profeta a Du-l-Kifl, pero al que exhorta a cumplir ciertas condiciones, entre las que entraba no montar en cólera con la gente y tratar a ésta con indulgencia y cordialidad, por mucho que lo incordien. Éste procedió según las instrucciones de Eliseo, siendo una de ellas la de no dormir, lo cual cumplía a excepción de dos horas que se echaba de siesta en la hora que hacía calor. Y ocurrió que el Diablo se le apareció durante una de sus siestas bajo la apariencia de un hombre anciano, y no paraba de hablar sobre un allegado contra el que quería interponer una demanda, y así, hasta que se acababa la hora de la siesta. Du-l-Kifl le proponía que trajera a aquel allegado con el que se llevaba mal para mediar entre ellos y hacerle justicia, lo cual no hacía el Diablo, que volvió a presentarse varias tardes seguidas de la misma guisa, interrumpiendo el descanso de Du-l-Kifl, quien estuvo a punto de montar en cólera, pero Dios afianzó en él su indulgencia, así que no se enfadó, tuvo paciencia, no le habló rudamente y cuando el Diablo vio aquella indulgencia y paciencia, se entristeció y volvió sin conseguir lo que quería. ‘Awfi termina el relato diciendo que fue por aquello que Dios proclamó profeta a Du-l-Kifl, lo nombró en el Corán y lo hizo mencionar a Mahoma, y remata que todo aquello era debido a las “bendiciones de su indulgencia” y que “es la indulgencia lo que convierte en amigos a los enemigos”.⁷⁹⁴

Para la clemencia e indulgencia por parte de reyes y mandatarios, véase también en VIII a. 1. Relatos sobre la justicia y la injusticia, rels. 1, 3, 11, 12, 15, 16, 17, 19, 20, 22, 23, 27, 30, 31, 32, 34, 35, 44, 48, 51, 52, 54, 59, 60, 61, 62, 64, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 83, 84, 89, 90, 96, 97.

⁷⁹¹ L. II, cap. III, 66-67. “Sobre la virtud de perdonar”.

⁷⁹² Corán, 38 (Sad): 48 y 49.

⁷⁹³ Corán, 21 (Los profetas): 85.

⁷⁹⁴ L. II, cap. IV, 119-123. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

VII a. 1.9.1 Indulgencia ante la insolencia

Un tópico que se repite varias veces es la actitud que se debe tener ante la insolencia, y en general, ante todo aquel que insulta.

Comienzo por Mahoma, quien no podía faltar como ejemplo de mansedumbre y templanza, tal como adelanta el mismo autor en todos los exordios en los que trata la condescendencia y la intransigencia, pues nombra y/o narra algún episodio en este sentido acerca de su figura. En uno de ellos, que aparece en mi traducción parcial del *Javāme'*, vemos a un judío convertirse al islam al hacer una prueba dura de la mansedumbre de Mahoma —al que insulta y reprende para probarlo—, por ser una de las cualidades que debía tener el nuevo profeta según las profecías. El relato es rematado con un verso que no aparece en mi traducción:

Si un necio comete contigo una necedad
te incordia y molesta con su locura y demencia
mira por la salud, mira por las consecuencias
¿por qué enfrentarse al necio con una necedad?⁷⁹⁵

Ḥasan vuelve a ser puesto como ejemplo de indulgencia, en este caso con un jariyí de Siria que fue a Medina para atender un asunto y donde ve a Ḥasan montado sobre un camello enjaezado con todo lujo y seguido con un séquito conforme a su pompa, ante lo cual reaccionó aquel enemigo de la familia del Profeta acercándosele para increparlo a él y a su familia. Ḥasan, lejos de reaccionar bruscamente, lo invita a su casa por ser un forastero allí, además de que se le ofrece para ayudarlo, de haber venido para atender algún asunto en la ciudad. El relato termina con el jariyí convirtiéndose en amigo como resultado de aquella indulgencia⁷⁹⁶.

Otro ejemplo de indulgencia lo pone 'Awfī en unos de los Compañeros de Mahoma, 'Abdollāh b. 'Abbās, que también es increpado por uno de sus enemigos. 'Abdollāh, que consideraba que aquella actitud se debía al “mal estado” del increpante comparado con el “lo ordenado de sus asuntos”, lejos de reaccionar con brusquedad le preguntó qué

⁷⁹⁵ Véase “La mansedumbre del Profeta, *sobre él sea la paz*”, en 'AWFī, 2011, 149-150. (L. II, cap. IV, 74-77. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”).

⁷⁹⁶ L. II, cap. IV, 89-90. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”. Relato al que ya he aludido en II 2.1.2.1.1 Chiies.

necesitaba para hacérselo llegar, y aquel hombre, al ver la indulgencia de ‘Abdollāh, aparcó su ira, se marchó avergonzado y no volvió más a aquellas andadas.⁷⁹⁷

Jesús es también puesto como ejemplo de paciencia ante el insulto, en una escena en la que le vemos siendo vilipendiado por unos judíos a los que le respondía con elogios ya que “de cada cual sale lo que hay”, y de él “no podía salir sino el bien”.⁷⁹⁸

Otro gran personaje vilipendiado por un necio es Salmān el Persa, al que ‘Awfi pone una respuesta en árabe en la que dice que mañana, en el Día del Juicio Final, no hará que el platillo de la balanza suba en su perjuicio, y que en caso de que las acciones buenas no sean suficientes para llenar el platillo, entonces tendría más defectos que aquellos que los que le estaba enumerándole, palabras éstas del relato que son una clara referencia al Corán, allí donde dice: *La pesa ese día será la Verdad. Aquellos cuyas obras pesen mucho serán los que prosperen, mientras que aquellos cuyas obras pesen poco serán los que perderán, porque obraron impiamente con Nuestros signos*⁷⁹⁹. ‘Awfi remata con un verso de Sanāi con el mismo contenido que la respuesta de Salmān, pero dejando ver que aun un insolente es mejor que un necio:

Un necio insultó a un insolente
quedando éste callado ante sus dislates
y dijo “¿por qué molestarme por estos desatinos?
que más de lo que él dice, yo me considero
si soy como dice, limpiarme de eso debería
y si no lo soy, ¿por qué responderle mal?”⁸⁰⁰

En la misma línea está el relato sobre Qa‘qā‘ b. Šur, musulmán de la primera época, del que ‘Awfi dice que es conocido entre los árabes por su indulgencia y generosidad: éste es increpado por un necio de su cabila, que le dice que por cada uno de los insultos con que le responda, él le soltaría diez, a lo que Qa‘qā‘ responde que le responderá con el silencio por cada diez de sus insultos. ‘Awfi termina el relato diciendo que las gentes se quedaron perplejas por su indulgencia, y el necio quedó en vergüenza. ‘Awfi remata con un verso:

⁷⁹⁷ L. II, cap. IV, 91. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

⁷⁹⁸ Véase “Elogio *versus* censura”, en ‘AWFI, 2011, 150-151. (L. II, cap. IV, 91-92. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”).

⁷⁹⁹ Corán, 7 (Los lugares elevados): 7 y 8.

⁸⁰⁰ L. II, cap. IV, 92. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

Si un necio te insulta
no hay más remedio que escuchar
que si el perro te muerde, ¿qué dirás?
¿Acaso podrás morderle a él?⁸⁰¹

Aḥnaf b. Qays, condestable de la tribu de los Bani Tamim, es otro de los personajes que ‘Awfi pone como el ejemplo del “más indulgente entre los nobles árabes” hasta el punto que “su indulgencia se había hecho proverbial”. Aquí también vemos a un indulgente siendo objeto de la burla de un necio. Éste ve a Aḥnaf haciendo un cocido en una olla, y le suelta un verso que ‘Awfi reproduce en árabe y traduce a verso persa, en el que viene a decir que su cocido no tiene sustancia (estaba “pelado como la palma de la mano de un mono”) ni grasa, tan solo olor. A la burla, Aḥnaf contesta deseando para el necio que Dios le tenga misericordia, y explica que no podría haberle contestado de manera más contundente porque lo que él (Aḥnaf) quiere es sobresalir en la indulgencia entre todos los demás.⁸⁰²

También de respuesta a insolencias trata el relato del cadí Šarik⁸⁰³, del que ‘Awfi cuenta cómo le fue dada la judicatura a la fuerza por el califa al-Manṣur, y cómo más tarde fue destituido por el califa al-Mahdī, por lo cual un hombre se le acercó para regodearse de él y decirle que por fin la gente se había librado de sus negligencias, insolencia que fue escuchada por uno de sus discípulos, que arreó al increpador, pero el cadí le ordenó dejara de pegarle y dijo que “bajo y vil será aquel líder que no tenga su necio”.⁸⁰⁴

Para la indulgencia ante la insolencia, véase también en VIII a. 1. Relatos sobre la justicia y la injusticia, rel. 14.

⁸⁰¹ L. II, cap. IV, 100-101. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

⁸⁰² L. II, cap. IV, 101-102. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

⁸⁰³ Personaje no identificado.

⁸⁰⁴ L. II, cap. IV, 123-124. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

VII a. 2. Altruismo y egoísmo

Al altruismo y egoísmo ‘Awfi dedica 5 capítulos: 2 al altruismo (generosidad y hospitalidad) y 3 al egoísmo, representado éste especialmente por la tacañería y la codicia, y lo hace bajo títulos ligeramente distintos, pero en los que se abarca la generosidad, la caballerosidad, la hospitalidad, la caridad, el sacrificio, y sus contrarios, a saber, tacañería, la codicia, la avaricia, y la mezquindad, en su más amplia acepción de la palabra.

VII a. 2.1 Altruismo

VII a. 2.1.1 Generosidad

En el terreno del altruismo, lo primero a tratar aquí es la generosidad, que la encontramos en el capítulo “Sobre la virtud de la generosidad y la liberalidad”, cuyo exordio es el siguiente:

A los juiciosos y legisladores de la religión les ha sido decretado que el libro de la nobleza de carácter esté encabezado por la generosidad y la liberalidad, siendo las tradiciones orales del Profeta y el texto del Corán los que hablan de esas virtudes, de manera que el Señor del Universo, *exaltada sea Su Gloria*, dice: *Quienes se guarden de su propia codicia, éstos son los que prosperarán*⁸⁰⁵. Y el Enviado de Dios, *sobre él sea la paz*, ha dicho: *El generoso no entra en el infierno, aunque sea impío, y el tacaño no entra en el Paraíso, aunque sea pío*, es decir, que el generoso no va al infierno, aunque sea un pecador, y el tacaño no irá jamás al Paraíso, aunque sea un pío. Y los sabios han referido esta sutileza, que como el caballero tiene por usanza y está acostumbrado a la liberalidad, generosidad, prodigalidad y a dar a buenos y malos, a él no le es difícil entregar el alma y los bienes, y, finalmente, entregar la vida por mandato del Glorioso, mientras que el tacaño ha llegado al grado de que si, verbigracia, su hijo echara mano de su dinero, intentaría derramar su sangre, ¡cómo pues daría su conformidad cuando el Creador le ordene entregar el alma y los bienes y además

⁸⁰⁵ Corán, 59 (La reunión): 9 (parte de la aleya).

abandonar la mujer, los hijos y la vida! Y por cuanto no estaría conforme, estaría encolerizado, y si está encolerizado, ésa cólera le llevaría al descreimiento ya que como dice Dios, *exaltado y glorificado sea: ¡Ay de aquellos, en cambio, que no hayan creído! Invalidará sus obras.*⁸⁰⁶ Para los juiciosos está claro que la generosidad cubre los defectos, que la caballerosidad tapa todos los defectos que se ven mientras que la tacañería deja ver como defectos las virtudes que están a la vista. Y ahora vamos a contar en este capítulo relatos de generosos a fin de que todos aquellos que estén paseando por el jardín de este libro no se quede sin ser partícipe del placer de los frutos de la generosidad. Verso:

Son los libres del mundo siervos piadosos
Seas malo o bueno, no se escatimará tu derecho
Por tu generosidad hacen de tu defecto una virtud
Y por la tacañería ven defectos en tus virtudes

Y hay que saber que la forma más honrosa de generosidad es el sacrificio, pues poner por delante a los demás antes que a uno mismo en algo que se quiere demuestra una tendencia total y un amor extremo hacia la generosidad. Dios, *exaltado sea Su Nombre*, encomia esta forma [de generosidad] en el Corán. *Dice el Altísimo: y los prefieren a sí mismos, aún si están en la penuria*⁸⁰⁷. [Esta aleya] describe a los generosos, una de cuyas costumbres es que, aunque sean pobres se sacrifican por sus amigos.⁸⁰⁸

Sobre los relatos que vienen en este capítulo sobre la generosidad y que no aparecen en el capítulo VIII, uno versa sobre la generosidad en sí, y tres sobre la generosidad para con los pobres. En el primero, vemos al hijo del célebre generoso Ḥātam Ṭāi, viviendo austeramente para poder dar ágapes y retribuciones a los poetas en una cantidad de ochenta mil dírham al año amén de tantos presentes y ofrendas a la gente que no se podía describir. Cierta día su secretario le dijo que no estaría mal que bebiese agua en

⁸⁰⁶ Corán, 47 (Mahoma): 8.

⁸⁰⁷ Corán, 59 (La reunión): 9 (parte de la aleya). La aleya completa en cuestión reza: “*Los ya establecidos en la Casa y en la fe desde antes de su llegada, aman a los que han emigrado a ellos, no codician lo que se les ha dado y los prefieren a sí mismos, aún si están en la penuria. Quienes se guarden de su propia codicia, éstos son los que prosperarán*”.

⁸⁰⁸ L. II, cap. IX, 243-245. “Sobre la virtud de la generosidad y la liberalidad”.

copas de cristal o de oro⁸⁰⁹, se hiciese de tal alfombra y construyese tal palacete, a lo que el hijo de Ḥātām respondió que ya había calculado los costes de esos lujos que decía, que anualmente serían cincuenta mil dinares de oro rojo, pero que le gustaba más la vida que llevaba y dar ese dinero a los necesitados para que en vida lo elogien y recen por él cuando muera, pues esto es lo único valioso para el ser humano. La moraleja de este relato es que es mejor repartir tus bienes de manera generosa que gastarlos en lujos a fin de que lo elogien a uno y recen por uno cuando se falte en este mundo⁸¹⁰.

Sobre los tres que versan sobre la generosidad para con los pobres, en el primero vemos al asceta y alfaquí ‘Abd-al-Raḥman al-Awzā‘i, que cuenta en primera persona que su vecino —un hombre pobre y con niñas pequeñas a su cargo— llamó a su puerta para pedirle algo para la celebración del la Fiesta del Sacrificio (o del Cordero), pues no tenía nada. ‘Abd-al-Raḥman se lo dijo a su mujer, que dijo que le diera la mitad de los veinticinco dírham que tenían. Sin embargo, ‘Abd-al-Raḥman decidió darle todo el dinero porque aquel vecino nunca le pedía nada, y porque seguro que Dios se lo devolvería. Así hizo, y al día siguiente un amigo fue a ‘Abd-al-Raḥman para darle dos mil quinientos dírham que tenía guardados por si surgía algo importante, porque la noche anterior había soñado que una persona le decía que se los llevara a él para que aquello importante fuese hecho sin mediador. El relato termina con ‘Abd-al-Raḥman diciendo que se percató de que Dios multiplicaba por cien lo que se daba.⁸¹¹

En el segundo relato, narrado por el sufí Abu Sa‘īd Karguši, habla de un hombre que había en Egipto que pedía limosna no para él, sino para repartirla entre los pobres, y que al ser abordado por un pobre que había tenido un hijo y no tener él nada más que un dinar —del que le presta la mitad—, va a visitar la tumba de un muerto que fue en vida generoso para pedirle ayuda. El difunto se le aparece en sueños y le revela la ubicación de una pequeña fortuna: quinientos dinares, escondidos bajo la chimenea de la casa de los hijos del difunto. El relato carece de moraleja, y simplemente es una comparación de lo abnegadas que pueden llegar a ser ciertas personas, ya que el hombre, los hijos y el mendigo renuncian a ese dinero⁸¹².

El tercer relato de un generoso lo cuenta Abu Moḥammad Rabi‘ b. Suleymān, sobre el imam Šafe‘i, del que dice que tenía diez mil dinares cuando se marchó a la Meca, y que allí lo repartió todo entre la gente que le saludaba. Rabi‘, que al parecer estaba con él y

⁸⁰⁹ El texto base dice “copas de barro”. Prefiero la opción del mss. BONYAD, por ser más lógica.

⁸¹⁰ L. II, cap. IX, 250. “Sobre la virtud de la generosidad y la liberalidad”.

⁸¹¹ L. II, cap. IX, 251. “Sobre la virtud de la generosidad y la liberalidad”.

⁸¹² L. II, cap. IX, 247-249. “Sobre la virtud de la generosidad y la liberalidad”.

fue testigo de los hechos, cuenta que en un solo día se quedó sin dinero, y que aún le entregó los cuatro dinares que al parecer solo le quedaba para dárselo a un pobre que se le acercó. Rabi‘ termina diciendo que “fue por aquella generosidad por la que el mundo se sació del mantel de su ciencia”.⁸¹³

Otros dos relatos que tratan la generosidad en el capítulo “Sobre la virtud de la generosidad y la liberalidad” y que no aparecen en el capítulo VIII son: ‘Abdollāh Ja‘far Tayyār, conocido entre los árabes como “el Mar de la Generosidad”, manumite a un esclavo por verlo cómo da entera su ración de pan diaria a un perro hambriento que era forastero en la ciudad⁸¹⁴; y un pobre da el único dírham que tiene a un deudor acosado, acción que Dios retribuye haciéndole llegar una perla valorada en cien mil dírhams⁸¹⁵.

Por otro lado, muy de pasada trata ‘Awfi la generosidad con los allegados en dos relatos correlativos ubicados en el capítulo “Sobre la reconciliación de dos partes”. El primero es sobre el cadí Savār, quien se encontró en una mezquita a un ciego que había perdido todas sus riquezas y cuyo padre resultó ser amigo suyo, por lo que se las restituye con creces. El relato acaba con un verso colofón que reza:

Planta en la tierra aquellas semillas que
por la que cada una se te dé sendas retribuciones
que si para ti la tierra es generosa
no menos lo será el que la tierra creó.⁸¹⁶

El siguiente relato trata de un muchacho bizantino que es reconocido por su padre musulmán, apresado éste por los bizantinos en batalla. Es más bien un relato que cómo la sangre llama a la sangre, es decir, muy a cuento de lo que trata el capítulo en el que está ubicado. Lo que lo relaciona con la generosidad es que el muchacho, al regresar con su familia musulmana, colma a ésta de regalos, que formaban parte del botín que se repartía la tropa, final que ‘Awfi aprovecha para rematar con este verso:

Nada como la generosidad para la mención eterna

⁸¹³ L. II, cap. IX, 249. “Sobre la virtud de la generosidad y la liberalidad”.

⁸¹⁴ L. II, cap. IX, 251-252.. “Sobre la virtud de la generosidad y la liberalidad”.

⁸¹⁵ L. II, cap. IX, 257-258.. “Sobre la virtud de la generosidad y la liberalidad”. Véase “El regalo de Dios” en ‘AWFI, 2011, 166-167.

⁸¹⁶ L. II, cap. XX, 528-531. “Sobre la reconciliación de dos partes”. El texto base está corrupto, pues el relato está cortado. La última frase dice: “y este relato se parece a esto que se dice:”, y ahí se corta. Recompuesto con el mss. MJ, donde sí aparece este verso.

Nadie sale perdiendo con la generosidad.⁸¹⁷

Este mismo verso se repite al final de un relato protagonizado por el músico al-Mawṣeli, que es obsequiado con una concubina cantora por amenizar una velada musical, y que el obsequiador de la misma es obsequiado a su vez por el califa con cien mil dírham. El verso va al final del colofón en el que ‘Awfi dice que “aquel joven, por un detalle que tuvo, llegó a ser uno de los notables de Bagdad, para que los juiciosos sepan que: (el mencionado verso).⁸¹⁸

Para la generosidad, véase también en VIII a. 2. Relatos sobre el altruismo y el egoísmo, rels. 1, 4, 5, 6, 10, 12, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 22, 23, 25, 27, 28; en VIII b. 5. Relatos sobre el silencio y el habla, rel. 7; y en VIII b. 9. Relatos sobre la vergüenza, rel. 9.

VII 2.1.1.1 El concepto de “javānmardi” como “generosidad”

A destacar también en este epígrafe son los términos que ‘Awfi utiliza tanto en el Exordio como a lo largo de la obra para referirse a la generosidad —saḳā, jowd, baḍl—, que traduzco aquí, respectivamente, como “generosidad”, “liberalidad” y “prodigalidad”. Pero aquí el más importante es el de “javānmardi” que utiliza como sinónimos de los arabismos “saḳā” y “fotovvat”, es decir, “generosidad” y “caballerosidad” respectivamente. Efectivamente, el “javānmardi” persa denota más el significado de “caballerosidad” que “generosidad”, con todo el complejo entramado que esto conlleva. La palabra persa “javānmard”, que literalmente significa “joven-hombre”, suele ser la traducción del término árabe “fatā” (que tiene el mismo significado literal), por lo que “javānmardi” es el equivalente persa del árabe “fotovvat”, e incluso de “morovvat”, en el sentido de “hombría”. Esto es importante a tener en cuenta pues traduzco “javānmardi” por “caballerosidad” o “generosidad”, de acuerdo con el contexto.

El “javānmard” del Irán medieval debía poseer todas las buenas cualidades y estar provisto de toda la excelsa moral de alguien con hombría [morovvat], siendo, la generosidad (en cualquiera de sus formas), la cualidad excelsa que encabezaba a todas las demás. Para ‘Awfi, el no poseer “javānmardi” es sinónimo de “badmardi” (liter.

⁸¹⁷ L. II, cap. XX, 535. “Sobre la reconciliación de dos partes”.

⁸¹⁸ L. I, cap. XXIV, 351. “Sutiles episodios de cantores y músicos”.

“mala hombría”), es decir, de no ser generoso, que son las dos palabras que contraponen en un relato en el que un hombre se enfrenta a su mujer porque ella no quería sacrificar un cabrito para alguien que vino a su casa para guarecerse de la lluvia, y que resultó ser uno de los Compañeros de Mahoma (véase en VII a. 2.1.1.3 Hospitalidad).

“Javānmardi” es dar sin que te lo pidan y “javānmard” es aquel que dé dinero a quien no conozca, como le dice un rey a su visir (véase Rel. 25 en VIII a. 2. Relatos sobre el altruismo y el egoísmo). El “javānmardi” con su acepción de “generosidad” es incluso una de las 4 cualidades que debe tener todo buen visir, como le dice Bozorgmehr a Anuširavān, a fin de que “los grandes dineros se le antojen pequeños y con la que cuando los amigos le pidan y vea que es su derecho, lo dé” (véase en VI 5.1.1 Visires). La importancia del “javānmardi” y todas las acepciones que encierra este término es tal en la literatura sapiencial regia del Irán medieval que el autor del *Qābusnāma* dedica un capítulo a sus “normas” o “protocolos”.⁸¹⁹

VII a. 2.1.1.2 El “sacrificio” como acto de “generosidad”

La “generosidad” aunada con el concepto de “sacrificio” por el prójimo es tratada por ‘Awfi en el primer relato de este mismo capítulo sobre la generosidad, que dedica a dar una interpretación de la aleya que aparece al final del Exordio (*y los prefieren a sí mismos, aún si están en la penuria*). ‘Awfi dice que en una obra de exégesis se cuenta que uno de los Compañeros del Profeta le envió a un amigo un racimo de uvas. El que recibió el racimo, lo envió a la casa de otro amigo, y este otro a la casa de otro, y así hasta que el racimo recorrió setenta casas, ocurriendo que desde la última fue enviado al primero que lo envió. Y a pesar de que todos pasaban mucha hambre y muchas penurias, se sacrificaban por sus amigos. El Creador de Universo los encomió haciendo descender esa aleya.⁸²⁰

Para dos relatos más con este sentido —generosidad en el sentido de sacrificio— ‘Awfi cita como fuente a dos personajes, el primero, sin identificar, el sheij Ḥasan Anṭāki⁸²¹ y otro identificado Ḥudayfa b. ‘Adi, personaje éste del que sabemos participó en la Batalla del Camello y en la de Siffin del lado de ‘Ali. En el primero un grupo de sufíes

⁸¹⁹ “Sobre los protocolos de la caballeridad”, en KEYKĀVUS, 1386/2007-8, 243-264. Para las acepciones del “javānmardi”, cf. también Mohsen Zakeri, *Elr*, [s.v. “Javānmardi”], Edición Online, 2012, y Fr. Taeschner, *El*, [s.v. “FUTUWWA”], ii, 961.

⁸²⁰ L. II, cap. IX, 245. “Sobre la virtud de la generosidad y la liberalidad”.

⁸²¹ Personaje no identificado. Nizāmu’d Dīn transcribe “Ḥusayn” en lugar de “Ḥasan”. Cf. NIZĀMU’D-DĪN, 1929, 200.

mueren de inanición al no comer el poco pan que había, esperando cada cual que se lo comiera su compañero⁸²², y, en el segundo un grupo de guerreros mueren de sed en la conocida batalla de Tabuk⁸²³ en una situación similar a la anterior: solo había una ración de agua⁸²⁴.

Por último, mencionar también el altruismo como renuncia a una parte de tu vida para dársela a otro, en un relato en el que el célebre sufí Abu-l-Ḥasan Nuri prefiere subir al cadalso primero, antes que sus compañeros, para regalarle a éstos “una hora de vida”, actitud por la que el califa queda impresionado y ordena la liberación de todos los condenados.⁸²⁵

VII a. 2.1.1.3 Hospitalidad

En cuanto a la hospitalidad, la cual ‘Awfī trata como una forma de generosidad, ‘Awfī dedica un capítulo, cuyo exordio es el siguiente:

Agasajar a los invitados forma parte de las costumbres de los nobles, y nadie ha sido dotado de este temperamento como lo han sido los generosos árabes, y la aleya de la hospitalidad vino en honor de ellos. Y es prueba de este aserto el Fuego de Qerā⁸²⁶ que ellos encienden cada noche, cuando el mundo oscurece y las cortinas de las tinieblas descienden a la explanada donde transcurren los días; son fuegos que ellos encienden por si alguien se pierde en el desierto, pueda verlos, acercarse a ellos e invitarlos con agasajo. Y dicen que no hay actitud más hospitalaria que aquella que, cuando viene el invitado, se le ofrezca al instante lo que sea posible, dejando a un lado las formalidades. Verso:

Con los invitados, las formalidades no están bien
Entrar en quien es bueno o malo, no está bien
Cuando llegue el invitado, lo que tengas preparado

⁸²² Véase “Sacrificio” en ‘AWFī, 2011, 165. (L. II, cap. IX, 245-246. “Sobre la virtud de la generosidad y la liberalidad”).

⁸²³ Librada en el año 630 por Mahoma contra sus enemigos y a la que se alude en el Corán, entre los versículos 38 y 52 de la sura 9 (El arrepentimiento).

⁸²⁴ Véase “El altruismo de los sedientos”, en ‘AWFī, 2011, 166. (L. II, cap. IX, 246. “Sobre la virtud de la generosidad y la liberalidad”).

⁸²⁵ Véase “Sacrificio y altruismo” en ‘AWFī, 2011, 166. (L. II, cap. IX, 246-247. “Sobre la virtud de la generosidad y la liberalidad”).

⁸²⁶ También llamado el “Fuego de la Hospitalidad. Cf. “Nār al-Qerā” en *DEHKHODA*.

dáselo, que la dilación no está bien.⁸²⁷

Como puede verse en el exordio, ‘Awfi hace especial hincapié en la hospitalidad de los árabes —especialmente, los beduinos—, y ello se refleja igualmente en algunos relatos que escoge para este capítulo. En uno de ellos vemos a unos viajeros hambrientos son invitados por un generoso árabe famoso ya muerto, cuya tumba visitan a su llegada. El difunto se le aparece a su hijo, al que da instrucciones de cómo debe agasajar a los viajeros⁸²⁸. ‘Awfi cuenta asimismo dos anécdotas relatadas por al-Aşma‘i sobre la hospitalidad de los beduinos. En la primera, en el que ‘Awfi vuelve a mencionar el Fuego de Qerā del que habla en el Exordio, al-Aşma‘i cuenta que iba por el desierto mientras llovía y el día oscurecía cuando a lo lejos vio uno de esos fuegos, al que se dirigió, y vio sobre un montón de arena a un hombre sentado, quien le mandaba a su mozo esclavo que encendiera más fuego porque aquella noche hacía mucho frío y soplaba un viento fresco, y que quizá un caminante lo viera y se acercara hasta allí. Seguidamente aquel hombre le dijo que si aquella noche venía un invitado, lo liberaría. Al-Aşma‘i siguió contando que cuando escuchó aquellas palabras y vio la generosidad de aquel hombre, se acercó y lo saludó. Aquel hombre respondió al saludo y se dispuso a atenderlo. Al-Aşma‘i cuenta que tres días y tres noches estuvo en su casa, y a diario mataba un camello, y jamás le preguntó de dónde era, adónde iba, quién era y cuánto tenía. Transcurridos tres días al-Aşma‘i le dijo que nunca había visto en el mundo a nadie más generoso que él, que hacía tres días que lo había alojado, que cada día mataba un camello a pesar de llevar consigo un *man*⁸²⁹ entero de carne, y que nunca le había preguntado de dónde era, quién era y cuándo se iría. Entonces el árabe beduino pronunció estos versos:

*No le digo al invitado, cuando se aloja conmigo
¿Quién eres? o ¿cuánto te vas a quedar, oh hombre?
Por él sacrifico mi dinero y mi alma mientras conmigo se aloje
y derramo lágrimas si se va
Y el sustento he de alcanzarlo, y es para mí la generosidad un honor
que el dinero se desvanece y la peor cualidad es la tacañería*

⁸²⁷ L. II, cap. XI, 284-285. “Sobre la virtud de la hospitalidad”.

⁸²⁸ L. II, cap. XI, 305-306. “Sobre la virtud de la hospitalidad”.

⁸²⁹ Véase n. en pág. 438.

que ‘Awfi traduce al persa:

No tengo por usanza preguntar al invitado:
¿quién eres y cuánto te quedarás?
Pues cuando él llega, dinero, cuerpo y alma son por él sacrificados
y cuando se va mis ojos lloran como una nube
él se come su sustento y por ser su anfitrión
seré mañana retribuido, y hoy, bien nombrado.⁸³⁰

En el segundo relato vemos nuevamente a al-Aşma‘i en el desierto, acogido por una cabila de árabes beduinos, que lo agasaja al llegar pero lo desatiende al pretender marcharse, actitud que ‘Awfi expresa en verso árabe por boca de una muchachita:

Ayudamos al invitado al llegar
y detestamos ayudarle al marchar.⁸³¹

Al tratar la hospitalidad, ‘Awfi deja ver que no sólo hay que ser hospitalarios y generosos con los semejantes, sino también con los animales, y hasta con los insectos. Sobre el primer supuesto, hay dos relatos. En el primero la moraleja es que es mejor dar de comer a un perro que servir a los santos: *Ḳeḍr* visita a un prohombre con el que se pone a departir sobre los misterios. A esto que vino un derviche y se sentó junto a ellos. Aquel prohombre le preguntó quién era y cuál eran sus devociones como para sentarse junto a ellos, y añadió que su presencia les molestaba. El derviche le respondió que él había acompañado y servido mucho a los sheijs, y que el menor de los servicios que les había prestado era el haber lamido setecientos cuencos a medio comer de ellos, y haberlos seguidamente limpiado. Al decir aquello, *Ḳeḍr* desapareció. Transcurrido un tiempo, aquel prohombre vio a *Ḳeḍr*, y contó que le preguntó porqué aquel día desapareció de repente. *Ḳeḍr* le respondió que por eso que dijo aquel hombre de que había lamido los cuencos de setecientos ancianos, pues habría sido mejor que un solo perro hubiera lamido su cuenco [el del derviche] que el que lama los cuencos de un

⁸³⁰ L. II, cap. XI, 307-309. “Sobre la virtud de la hospitalidad”.

⁸³¹ Véase “La sagacidad de la muchachita anfitriona”, en ‘AWFI, 2011, 175. (L. II, cap. XI, 309-310. “Sobre la virtud de la hospitalidad”).

millar de personas puras.⁸³²

En el segundo relato una mujer propone al marido que ya que van a invitar a los nobles del lugar, deberían también “dar de comer a los perros del lugar”⁸³³. Pero el relato siguiente va más allá, pues el criado de un hombre generoso, al ver que el mantel que iba a utilizar para servir a sus invitados estaba lleno de hormigas, deja que éstas coman y se vayan antes de proceder, ya que “no es caballeroso quitarle el pan a los que lo buscan”⁸³⁴.

La hospitalidad de la que habla ‘Awfi es tan extrema que incluso de alguna manera propugna que hay que ser generoso y agasajar incluso a los invitados que abusan de la hospitalidad, quedándose más de los tres días que los árabes tenían por costumbre considerar que se debía alojar a un invitado sin preguntarle nada. Así, cuenta la historia de un abusón que se quedó en la casa de un árabe (se supone que beduino, pues dice que tenía su casa en el desierto) al que llamaban Karim, debido a su generosidad. El abusón, que ya llevaba diez días en casa de Karim, fue finalmente expulsado por un anfitrión cansado de él que comparó a los invitados con estos símiles: el invitado es oro el primer día, plata el segundo, plomo el tercero, barro el cuarto, y ceniza el quinto. ‘Awfi termina diciendo que de aquello que hizo se enteró todo el mundo, y que por ello perdió el sobrenombre de Karim, fue maldecido y ya nadie mencionaba su nombre para bien.⁸³⁵

Relatos en los que ‘Awfi nos habla de una hospitalidad extrema destaco dos. El primero es relatado por el generoso por antonomasia entre los árabes, Ḥātam Ṭāi, quien al ser preguntado si había visto alguna vez a alguien más generoso que él, cuenta cómo una vez una anciana, se supone que árabe beduina ya que el episodio transcurre en el desierto, le ofrece todo lo que tiene: un cabrito. El relato es rematado con una respuesta de la anciana con la que quiere decir que la hospitalidad no debe ser nunca retribuida, al sugerirle Ḥātam una retribución por lo que había hecho⁸³⁶.

En el segundo relato, esta generosidad extrema está recompensada por Dios, mediante uno de los Compañeros de Mahoma, ‘Abdollāh b. ‘Abbās b. ‘Abd-al-Moṭaleb Qaraṣi Ḥāsemi, del que ‘Awfi cuenta cómo en un viaje que estaba haciendo de Medina a Siria con su mozo esclavo lazarillo (era ciego) en medio del camino se puso a llover, por lo

⁸³² L. II, cap. XI, 301-302. “Sobre la virtud de la hospitalidad”.

⁸³³ Véase “Agasajar a los nobles” en ‘AWFI, 2011, 172. (L. II, cap. XI, 209. “Sobre la virtud de la hospitalidad”).

⁸³⁴ L. II, cap. XI, 299-300. “Sobre la virtud de la hospitalidad”.

⁸³⁵ L. II, cap. XI, 313-314. “Sobre la virtud de la hospitalidad”.

⁸³⁶ Véase “Más generoso que Ḥātam Ṭāi” en ‘AWFI, 2011, 174. L. II, cap. XI, 306-307. “Sobre la virtud de la hospitalidad”.

que se dirigieron a una tienda vieja, hecha de tela de saco, en la que estaban una mujer, un anciano y un cabrito atado, a los que saludó. El anciano, tras ofrecerle se sentase, le dijo a la mujer que trajera un cuchillo para matar al cabrito, asarlo y ofrecérselo al invitado. Tras las objeciones de la mujer, que sus vidas dependían de su leche y que morirían si lo sacrificaba, el anciano respondió que la muerte era mejor que la vida sin caballeridad [javānmardi] y con mala hombría [bad mardī], por lo que seguidamente sacrificó el animal, lo asó y se lo ofreció a ‘Abdollāh. Al amanecer, ‘Abdollāh se dispuso a marcharse, y le dijo a su lazarillo que le diera a aquel anciano todo el dinero que llevaban. El lazarillo respondió que sería ya bastante si le daba dos o tres veces el precio del animal. ‘Abdollāh le dijo que le diera todo ese dinero, pues ellos ya tenían otras cosas, pero que ese anciano no poseía nada más que aquel cabrito, y que había sido tan generoso que hubo preferido la muerte, y que todo se puede sustituir, pero que la vida no tiene sustituto. Cuarenta mil dinares le dieron anciano, y se marcharon. ‘Awfi termina diciendo que todo ello fue resultado de su hospitalidad y de su generosidad.⁸³⁷

‘Awfi cuenta otros relatos en los que, con personajes de la religión, ofrece una justificación religiosa de la hospitalidad o se pone como ejemplo de hospitalario, como es el caso del ‘Ali, al que vemos llorar porque hacía siete días que su casa “se hallaba privada de la bendición de un visitante”⁸³⁸. En otro de ellos, protagonizado por Abraham, se hace referencia a la célebre fórmula islámica “sé hospitalario, incluso con el infiel”. Abraham, al que ‘Awfi pone como “máximo ejemplo de hospitalidad” rechaza como invitado a un idólatra con el que se encuentra en el desierto, actitud que es reprendida por el ángel Gabriel que le dice que aquel idólatra había sido setenta años invitado de Dios. Abraham corrige su actitud buscando a aquel idólatra, quien, extrañado, le pregunta el porqué de aquel cambio. Cuando Abraham se lo explica, el idólatra se convierte al islam, pues “desobedecer a semejante Dios no es propio de caballeros”.⁸³⁹

La justificación religiosa para la hospitalidad en el siguiente relato es que los invitados traen consigo el sustento que van a consumir en la casa del anfitrión, y que, al marcharse, se llevan el pecado de la casa, explicación ésta dada por el mismo Mahoma. Cuenta ‘Awfi que en época del Profeta había un hombre generoso que tenía una mujer

⁸³⁷ L. II, cap. XI, 312-313. “Sobre la virtud de la hospitalidad”.

⁸³⁸ Véase “La hospitalidad de ‘Ali”, en ‘AWFI, 2011, 170. (L. II, cap. XI, 292-293. “Sobre la virtud de la hospitalidad”).

⁸³⁹ Véase “Abraham y el anciano idólatra” en ‘AWFI, 2011, 170-171. (L. II, cap. XI, 293-294. “Sobre la virtud de la hospitalidad”).

extremadamente tacaña, con la que se peleaba cada vez que aquel quería invitar a algún amigo a su casa. Aquel hombre se quejó ante Mahoma, quien le dijo que si deseaba que su mujer dejara de ser así, lo invitara a él de tal manera que cuando llegara a su casa su mujer lo viera y fuera a él. Aquel hombre fue a su casa y le pidió a su mujer que preparara un convite. Cuando Mahoma llegó con sus Compañeros a la casa de aquel hombre, éste le dijo a su mujer que fuera a recibir al Profeta para que su bendita mirada recayera sobre ella. Así hizo ella, y sirvió a los invitados. Cuando la comida fue servida y terminaron de comer, se dispusieron a marcharse, y el hombre le dijo a su mujer que acompañara al Profeta a la puerta, para que su bendita mirada recayera sobre ella. Cuando ella procedió de aquella guisa y todos salieron, soltó un grito y se desmayó. Cuando volvió en sí, el marido le preguntó qué le había ocurrido, a lo que la mujer le respondió que cuando Mahoma y sus Compañeros entraron en la casa vio sobre cada una de sus cabezas una batea tapada, y que cuando se marcharon vio en cada una de sus cabezas una cabeza de cerdo que se llevaban. Aquel hombre le contó aquello a Mahoma, quien le explicó que el asunto de los invitados era así, que cuando venían traían consigo el sustento, y cuando se marchaban se llevaban consigo los pecados del dueño de la casa. Cuando aquella mujer escuchó aquellas palabras dejó de lado la tacañería y se entregó a los invitados, a los que saciaba.⁸⁴⁰

A pesar del gran valor que ‘Awfi da a la hospitalidad, no por ello no deja de criticar por otro lado el excesivo aparato en el que se incurre agasajando al invitado, especialmente cuando éste es un amigo, por lo que ya hay cierta confianza, y así, cuenta la historia de un amigo que va a ver a otro y es agasajado en demasía, por lo que se va pronto porque sabe no podría acarrear con todo aquel gasto⁸⁴¹.

Véase también en VIII a. 2. Relatos sobre el altruismo y el egoísmo, rels. 3, 5.

VII a. 2.1.1.3.1 El “derecho a la sal”

No puedo dejar de mencionar el denominado “derecho a la sal” (en árabe, “ḥaqq al-molḥ”, en persa, “ḥaqq-e namak”), costumbre de los árabes beduinos en virtud de la cual compromete al anfitrión a tratar bien al invitado incluso después de que se haya

⁸⁴⁰ L. II, cap. XI, 297-299. “Sobre la virtud de la hospitalidad”.

⁸⁴¹ Véase “Las reglas de la hospitalidad” en ‘AWFI, 2011, 172-173. (L. II, cap. XI, 300-301. “Sobre la virtud de la hospitalidad”).

ido, e incluso a perdonarle cualquier cosa. Este “derecho a la sal”, al ser una metáfora de “compartir la comida” se extendió también al “pan”, y de ahí que en persa comer del “nān va namak” (pan y sal) de alguien es sinónimo de estarle agradecido y de haber entre ambos un pacto de amistad y lealtad⁸⁴² (en árabe, “ḥaqq al-kobs va-l-molḥ”).

El “derecho a la sal”, que se extendió en todo el mundo islámico, se refleja en el *Javāme‘* en varios relatos. En uno de ellos vemos a un ladrón es generosamente agasajado por un árabe beduino, al que, en una actitud ingrata, roba sus camellos, pero que es de todas formas nuevamente agasajado por el mismo beduino⁸⁴³.

Véase también en VIII a. 2. Relatos sobre el altruismo y el egoísmo, rels. 7, 9, 11.

VII a. 2.1.1.4 Contra el derroche

A pesar del gran valor que ‘Awfī da a la generosidad y a la hospitalidad y de su rechazo a la tacañería deja claro que el derroche es igual de réprobo que esto último, hasta el punto que le dedica el capítulo XV del Libro III (“Sobre la reprobación del derroche y el despilfarro”) en cuyo exordio dice que “el derroche dilapida tesoros y bienes”, “destruye los castillos habitados”, y que el “derrochador está privado del provecho de las bendiciones y prendido por la severidad de las consecuencias”. Añade asimismo que en el Corán dice: “*Comed y bebed, pero no cometáis excesos, que Él no ama a los inmoderados*”⁸⁴⁴, y además recuerda la tradición oral que dice “*la morigeración es la mitad del sustento*”, palabras que recuerda han sido interpretadas como “tienes que gastar como debes”. ‘Awfī termina el exordio de este breve capítulo de solo 6 relatos señalando a los que han sido colmado por Dios de bienes y dineros, que han dilapidado de tal manera que han quedado expuesto a la humillación.⁸⁴⁵

En este capítulo ‘Awfī habla de los que han prodigado unas riquezas, y que lo han hecho con sus amigos, los cuales les han abandonado cuando los han visto en la ruina.

El primer relato, narrado por un cortesano al califa al-Ma’mun, cuenta cómo un joven despilfarra su herencia con malas compañías hasta que se arruina, tras lo cual procede a suicidarse, como le había indicado su padre antes de morir si tal cosa ocurriera, pues era

⁸⁴² Cf. *DEHKHODA*, s.v. “nān va namak”

⁸⁴³ Véase “Derecho a pan y sal” en ‘AWFĪ, 2011, 169-170. (L. II, cap. XI, 290-292. “Sobre la virtud de la hospitalidad”).

⁸⁴⁴ Corán, 7 (Los lugares elevados): 31 (parte de la aleya).

⁸⁴⁵ L. III, cap. XV, 458-459. “Sobre la reprobación del derroche y el despilfarro”.

mejor morir dignamente que vivir en la ignominia de mendigar. El relato termina con la moraleja que “el hombre pródigo solo se despierta cuando ha perdido todo su dinero y está arruinado”.⁸⁴⁶

El segundo, narrado por el poeta árabe ‘Atiqi⁸⁴⁷, cuenta la historia de un vecino suyo que dilapidó su dinero en borracheras y amigos, hasta perderlo todo, y de cómo le dieron de lado amigos y cantoras. En medio del relato reproduce este verso, que es el mensaje central:

No hay en las copas ninguna salvación
Enemigos son, los amigos de copas.⁸⁴⁸

En el tercero, el poeta de la Yahiliya Oḥayaḥ-al-Jolāḥ (véase IV 1.8.1.2 Poetas árabes conocidos de los que cuenta alguna anécdota, punto 22.) cuenta cómo hereda una fortuna, que dilapida con sus amigos, quienes le abandonan al quedarse sin dinero, pero que luego recibe una herencia, la cual vuelve a atraer a sus antiguos amigos de copas, quienes le piden perdón, pero el poeta les responde con este verso y se niega a darle su amistad:

*Volcado estoy en Zawrā’, restaurándola*⁸⁴⁹
y para ser cordial, entre hermanos, hay que estar en posición.
*Voz que doy es voz que me desampara*⁸⁵⁰
*salvo la que me doy a mí cuando llamo a lo que es mío.*⁸⁵¹

El cuarto relato es sobre un joven príncipe que despilfarra toda su herencia de parrandas con amigos, quienes luego lo echan de su lado cuando se le acaba el dinero, con la excusa de no creerle cuando niega haberse comido una cazuela de carne que un perro se había comido cuando ellos se ausentaron. Más tarde, el príncipe recupera una herencia oculta de su padre, y los amigos quieren volver a él, pero él les hace una prueba de

⁸⁴⁶ Véase “Morir es mejor que vivir con el enemigo ufano” en ‘AWFI, 2011, 229. (L. III, cap. XV, 459-462. “Sobre la reprobación del derroche y el despilfarro”).

⁸⁴⁷ ‘Abdu’llah b. Muḥammad al-‘Abqasi. Cf. al-TANUKI, 1994, i, 216-218 y 268-271.

⁸⁴⁸ L. III, cap. XV, 463-470. “Sobre la reprobación del derroche y el despilfarro”.

⁸⁴⁹ Según al-Tanuki, es el nombre de una finca, abandonada, que el poeta había recibido en herencia y quería volver a explotar. Cf. al-TANUKI, 1978, 251.

⁸⁵⁰ Hace referencia aquí a los amigos que le habían desamparado en la penuria y que luego acuden a él cuando cobra su herencia.

⁸⁵¹ L. III, cap. XV, 470-472. “Sobre la reprobación del derroche y el despilfarro”.

fuego que no superan, por lo que les acaba echando de su casa con humillación.⁸⁵²

En el quinto relato leemos cómo el poeta persa Anvari heredó una gran fortuna de su padre, regidor de la ciudad de Mahna, tras lo cual fue a Nishapur, donde la dilapidó en borracheras y juergas con los amigos, hasta que se quedó sin nada, incluso sin atuendo con el que poder cubrirse. El relato es rematado con un verso en persa en el que se censura el despilfarro. El verso no es de Anvari, sino de un amigo que se lo recita al verlo de aquella guisa. (Véase IV 1.8.1.4 Poetas persas conocidos de los que cuenta alguna anécdota, punto 4).

¡Oh cuantas veces el mundo ocultóse la capa del pobre!
y con las heces de la abeja le cosí un cuello⁸⁵³
Ahora estoy a la espera de que salga
la luna, para que alumbre desde lo oculto el aposento
Por cuanto aquel día no di gracias al Cielo [por lo que tenía]
feo estaría que hoy lo censurara por ello.⁸⁵⁴

El mensaje del sexto relato desentona con el del resto, pues parece una especie de conclusión que dice que aún así, es preferible derrochar, si es para hacer el bien, porque así gastado, Dios devuelve el dinero. Se argumenta con la historia del poeta árabe ‘Orva b. Oḡayna, al que ‘Awfi se refiere como un hombre generoso y despreocupado que gastaba a manos llenas y sin pensar, hasta que fue reprendido por ello por un notable de Medina, a lo que el poeta le respondió con este verso, que más parece una proclama sobre el atributo divino del Sustentador:

*He aquí que supe que el derroche no es parte de mi carácter
y que mi sustento pronto viene a mí
si me esfuerzo por obtenerlo, sufro
y si me siento, me llegará sin esfuerzo*

⁸⁵² Véase “Amigos en la dicha”, en ‘AWFI, 2011, 230-231. (L. III, cap. XV, 472-477. “Sobre la reprobación del derroche y el despilfarro”).

⁸⁵³ El verso es enrevesado. De acuerdo con Mosaffā, “ocultóse la capa del pobre” es una metáfora para “anochecer”, pues “capa del pobre” es metáfora para “los rayos sol”, por ser lo único que cubre el cuerpo del pobre. Con “heces de abeja” se hace referencia a la “cera”, y así pues, “coser un cuello con heces de abeja” significa que le cosía un cuello a la noche (es decir, una hendidura que dejaba pasar la luz). Cf. MOSAFFĀ, 2007 (d), 891-892.

⁸⁵⁴ L. III, cap. XV, 478-479. “Sobre la reprobación del derroche y el despilfarro”.

El poeta marcha a la corte de Mo‘āviya para hacer fortuna, pero éste no le hace mucho caso, y se marcha. Mo‘āviya, temiendo no le fuera a dedicar versos satíricos, manda a uno para que le regale mil dinares, que son tomados por Odayna quien al punto se vuelve a reafirmar en lo dicho en el poema, que Dios sustenta, y termina con la moraleja de aun cuando está claro que no hay bien en el derroche, tampoco se debe escatimar en derrochar a la hora de hacer el bien ya que si se gasta mucho dinero en acciones buenas, nadie reprenderá eso pues el juicioso será aquel que elogie al desprendido que gasta así, ya que del hombre lo que queda es el nombre, y el buen nombre solo se es conocido mediante las acciones nobles.⁸⁵⁵

VII a. 2.2 Egoísmo

VII a. 2.2.1 Codicia⁸⁵⁶

En el terreno del egoísmo, un capítulo que lo trata lleva por título “Sobre la desaprobación de la codicia. Mención de codiciosos”, que encabeza con este exordio:

La codicia y el deseo son dos cualidades reprobables y dos facetas viles. Son asaltantes de los refugios de la salvación y ladrones del preciado bien de la vida. Como lo dice explícitamente el texto sagrado, el hombre codicioso no obtiene por su codicia y deseo más que la privación, como han dicho: *el codicioso está privado*. Y Anas b. Mālek, *que Dios esté satisfecho de él*, contó que el Ungido, *sobre él sean las saluciones y la paz de Dios*, dijo: *en el hombre todas las cosas envejecen menos dos: el deseo y la codicia*, todo lo que tiene el hijo del hombre envejece y se debilita, excepto dos cosas: el deseo y la codicia. Y Sanāi dice. Verso:

Si con ansia bebo, no me cojas la bebida, que en este alto del camino
hay desierto, verano, agua salada⁸⁵⁷ y sed
No conviertas mi vida en una flor, que es muerta en su niñez

⁸⁵⁵ L. III, cap. XV, 479-483. “Sobre la reprobación del derroche y el despilfarro”. Sobre este relato y este verso, véase en IV 3.2.1 Relatos descolocados.

⁸⁵⁶ Véase también el tratamiento que hago del capítulo “Sobre la desaprobación de la avaricia. Rechazo de los avarientos”, en IV 3.1.3 Entre la “avaricia”, la “exigencia fuera de lugar” y el “vicio de pedir”.

⁸⁵⁷ El texto base dice “agua fría”, porque así viene en el *Divān* de Sanāi. Corregido por “agua salada” con los mss. MATN, MP2 y MJ.

No hagas que mi codicia sea como el vino, que rejuvenece al envejecer.⁸⁵⁸

Y este capítulo contiene relatos de codiciosos con dilatados deseos a fin de que quienes observen echen el colirio de la luz del contentamiento sobre el ojo obstruido por el deseo, y opten por el retiro para que observen la Verdad. *En la senda de Dios y con Su ayuda.*⁸⁵⁹

De entre los que no aparecen en el capítulo VIII, destaco una fábula de una abeja codiciosa que reprende a una hormiga por trabajar tanto, y que termina posándose en un trozo de carne para comérsela y acaba partida en dos por el carnicero⁸⁶⁰; y de cómo el gato de un tal Moḥammad b. Aḥmad Baġdadi⁸⁶¹, quien le tenía asignada una ración diaria de carne, acaba despellejado por el dueño del palomar que atacaba a diario⁸⁶².

Asimismo destaco otros relatos en este capítulo donde ‘Awfi enfoca la codicia desde la perspectiva del nulo valor de las cosas de este mundo. El primero que traigo a colación está enlazado con el anterior sobre el rey de China y Alejandro Magno (véase Rel. 1 en VIII a. 2. Relatos sobre el altruismo y el egoísmo), y es sobre un asceta que en su peregrinación y deambular por el mundo encuentra dentro de una cueva una tumba con una lápida en la que hay una inscripción en árabe que reza: *Hemos conquistado y construido un millar de ciudades y al final nos morimos de hambre por no poder comprar con perlas algo de trigo*. ‘Awfi termina el relato diciendo que de nada sirve la codicia, pues cada cual tiene lo que Dios “le ha predestinado desde la eternidad”, y lo argumenta con un verso que reza:

¡Oh corazón! Conténtate con lo que Dios te destine
No te entristezcas con el futuro ni con el pasado
Ya que el destino es uno, no le pidas dos al mundo
y si lo pides y se te da, tú ya verás.⁸⁶³

⁸⁵⁸ En el *Divān* de este poeta estos dos versos aparecen en un orden invertido, es decir, primero “No conviertas mi vida...” y segundo “Si con ansia bebo...”. Cf. SANĀI, 1336/1957-8, 30-31.

⁸⁵⁹ L. III, cap. III, 57-58. “Sobre la desaprobación de la codicia. Mención de codiciosos”.

⁸⁶⁰ Véase “La hormiga y la abeja” en ‘AWFI, 2011, 210. (L. III, cap. III, 66-67. “Sobre la desaprobación de la codicia. Mención de codiciosos”).

⁸⁶¹ Personaje no identificado. Mosaffā niega categóricamente que se trate de Moḥammad b. Aḥmad b. ‘Ali Baġdādi, conocido como Ibn al-‘Alqami, visir del califa al-Mo‘taṣem. Cf. MOSAFFĀ, 2007 (d), 883.

⁸⁶² L. III, cap. III, 71-72. “Sobre la desaprobación de la codicia. Mención de codiciosos”.

⁸⁶³ L. III, cap. III, 64-65. “Sobre la desaprobación de la codicia. Mención de codiciosos”.

En el siguiente el mensaje es que no debemos ser codiciosos, que para conseguir más no debemos someternos a servidumbres, y menos de reyes. En él vemos a Hipócrates apartado del mundo, viviendo en una cueva y vistiéndose con hojas, para no necesitar nada de nadie, y que es incordiado por el ministro de un rey que reclama sus servicios médicos, a lo que el sabio griego se niega. El relato concluye con un ministro enfadado que le dice: “Si sirvieras al rey, con hojas no te habrías de vestir”, a lo que Hipócrates responde riendo: “Si tú con hojas te vistieras, al rey no tendrías que servir”.⁸⁶⁴

Termino el tema de la codicia con un relato que tiene como protagonista a uno de los primeros gnósticos de Siria, contemporáneo del califa Hārūn-al-Rašid, Abu Suleymān ‘Abd-al-Raḥmān b. Aḥmad b. ‘Aṭiya al-‘Anṣī al-Dārānī, que cabría igualmente en el apartado de la hospitalidad, y cuyo mensaje es que el invitado no debe abusar de la costumbre de la generosidad y debe conformarse con lo que le ofrezca el anfitrión, dejando a un lado la codicia. Un hombre tuvo como anfitrión a Abu Suleymān, quien le ofreció pan seco y sal, disculpándose por no tener más que ofrecerle. Cuando el hombre vio el pan dijo que ojalá éste estuviera acompañado de un poco de queso. Abu Suleymān se levantó, fue al mercado, empeñó su manto, compró queso y se lo ofreció a su invitado. Cuando el invitado se comió el queso dio gracias a Dios por haberle dado todo lo que Él había determinado y por haberle dado la dicha del contentamiento y de estar satisfecho con lo que tenía. A esto, Abu Suleymān le respondió que si se hubiera contentado con lo que Dios le había dado, no tendría que haber empeñado su manto en el mercado.⁸⁶⁵

VII a. 2.2.2 Tacañería

El segundo capítulo que versa sobre el egoísmo se enfoca desde la tacañería, y lleva por título, “Sobre la reprobación de la tacañería. Relatos de tacaños”. Comienza con este exordio:

No hay carácter más réprobo ni condición peor que la tacañería ya que ésta cuelga del revés al hombre en el pozo de la vileza y finalmente lo arroja al

⁸⁶⁴ Véase “Reinar sobre sí mismo”, en ‘AWFI, 2011, 211. (L. III, cap. III, 57-58. “Sobre la desaprobación de la codicia. Mención de codiciosos”).

⁸⁶⁵ L. III, cap. III, 67-68. “Sobre la desaprobación de la codicia. Mención de codiciosos”.

fuego, como dijo el Profeta, *sobre él sea la paz: La tacañería es un árbol del infierno y quien se cuelgue de él caerá en el fuego*, la tacañería es un árbol del infierno, y todo aquel que se cuelgue de sus ramas caerá al infierno. Y aquello que el Profeta, *sobre él sea la paz*, dijo que *el tacaño no entra en el Paraíso, aunque sea devoto*, es prueba explícita y argumento evidente que expresa lo reprochable que es la tacañería, siendo el significado de aquella tradición oral que el tacaño jamás entrará en el Paraíso, aunque sea devoto y obediente, y siendo el misterio que encierra esta tradición oral que el hombre tacaño ama hasta tal punto el dinero y la riqueza que si su hijo alargase la mano y las tocara derramaría su sangre, y de seguro que no renunciaría por propia voluntad a sus riquezas, y en su último suspiro le disgustaría tener que entregar su vida, su dinero, su riqueza y su posición y separarse de su esposa e hijos, y por cuanto no estaría satisfecho con el dictamen de Dios, estaría indignado, y todo el que se indigne ante el dictamen del Dictaminador, su fe está en declive, como dice el Corán: *Y esto es así porque les repugnó la revelación de Dios. Y, así, hizo vanas sus obras*.⁸⁶⁶ Y uno de los motivos por los que la tacañería es reprochable es que el tacaño no es querido por las gentes, nadie lo quiere, y por eso es que han dicho que si quieres que las gentes te quieran, sé tú enemigo del dinero. Y este capítulo contiene relatos de tacaños y de lo que les aconteció por mor de la tacañería. *Me amparo en Dios el Altísimo del infortunio de la tacañería, he aquí que Él es el Generoso, el Pródigo*.⁸⁶⁷

De los 13 relatos de este capítulo, solo uno viene en el capítulo VIII, siendo, los demás, más bien una serie de chascarrillos sobre tacaños conocidos y anónimos de Cufa, Basora y Marv, cuyos habitantes son célebres en la literatura árabe y persa por su proverbial tacañería.

Al haberse publicado en mi traducción parcial del *Javāme'* varios de estos relatos⁸⁶⁸, solo destacar uno más en el que se explica la razón del dicho proverbial árabe *más tacaño que Qāḍer*, explicación para la cual se cita el *Majma' al-amṭāl* (Compilación de

⁸⁶⁶ Corán, 47 (Mahoma): 9.

⁸⁶⁷ L. III, cap. IX, 238-240. "Sobre la reprobación de la tacañería. Relatos de tacaños".)

⁸⁶⁸ Véase 6 ejemplos en 'AWFI, 2011, 217-221: "La historia del hombre avaro y la cabeza de cordero"; "El amo y el esclavo tacaño"; "Más avaro que el avaro"; "Lo que se come con pan"; "Una razón para reñir"; y "Conversación de un hombre de Cufa con el dinero". (L. III, cap. IX. "Sobre la reprobación de la tacañería. Relatos de tacaños": respectivamente, 240-244; 262-263; 263-265; 266-267; 269-270; y 270-271.

proverbios), obra desconocida que ‘Awfi cita varias veces sin mencionar el autor. Señala ‘Awfi que esta obra cuenta que una vez le explicaron a Abu ‘Obayda⁸⁶⁹ la razón del citado proverbio. Le explicaron que Qāḍer era un hombre de la tribu de los Banī Helāl b. Ša‘ša‘ha del que decían era tan extremadamente tacaño que cuando terminaba de abrevar a sus camellos en los pozos, untaba heces en los bordes para que no pudieran beber otros camellos a fin de que no agotaran el resto del agua que quedase, siendo esta la razón por la que le llamaban Qāḍer⁸⁷⁰. Abu ‘Obayda, extrañado de que entre los árabes hubiera uno conocido por su tacañería, objetó que quizá hacía aquello con otra intención. A partir de aquí la narración de ‘Awfi da un giro en el discurso de Abu ‘Obayda, que continúa su comentario diciendo que ‘Abdollāh b. Zobayr manifestaba su tacañería en hechos y palabras, que por eso acabaron abandonándole, y que nadie pronunciaba siquiera su nombre de lo tacaño que era. Una de las cosas que hizo en este sentido —prosigue Abu ‘Obayda— es que cuando fue a librar una batalla contra Ḥajjāj b. Yūsuf en la Meca, uno de sus soldados, que era de Siria, mostró mucho arrojo en la batalla de manera que mató a unos cuantos de soldados de las fuerzas enemigas. ‘Abdollāh le dijo a aquel hombre que regresara a su casa, que no fuera más al campo de batalla, que las Arcas no serían suficientes para retribuirle con lo que él esperaba obtener. Y también fue en aquella batalla en la que dijo que “*habéis comido de mis dátiles y os habéis rebelado contra mis órdenes*”, palabras éstas que si las hubiera proferido un verdulero serían execrables, cuanto más que las diga un califa que ostente el califato y el mando del Estado. Por aquella su tacañería fue que las gentes le abandonaron, su causa no triunfó y de nada le sirvió el ser de noble estirpe, y si hubiera basado su causa en la generosidad seguro que su gobierno no habría desaparecido.⁸⁷¹

Fuera de estos capítulos, se pueden ver en otras partes del *Jawāme‘* algunas menciones de pasada a la tacañería, como cuando habla de lo amante del dinero que era Cosroes II Parviz, que por ello extorsionaba a la nobleza sin saber que “comprar un hombre por dinero es encomiable, pero venderlo es reprobable”, extraño aforismo que parece ser que quiere decir estar bien comprar esclavos (hombres), pero está mal vender a los hombres por dinero. A cuenta de su amor por el dinero, ‘Awfi añade otro aforismo, en árabe, y un verso. El aforismo reza: *quien ensalza su dinero, se baja a sí mismo*. Y, el verso, dice:

⁸⁶⁹ El autor se refiere al gramático y lexicógrafo Mo‘ammar b. Mo‘annā de Basora.

⁸⁷⁰ Que significa “ensuciador”.

⁸⁷¹ L. III, cap. IX, 251-253. “Sobre la reprobación de la tacañería. Relatos de tacaños”.

La palabra “dírham” está al revés de “hombre”

El juicio no pone del revés al hombre.⁸⁷²

Véase también en VIII a. 2. Relatos sobre el altruismo y el egoísmo, rels. 20, 21.

VII a. 2.2.3 Mezquindad

El tercer capítulo sobre el egoísmo es “Sobre la reprobación de la mezquindad y la vileza. Mención de mezquinos”, y ‘Awfi lo encabeza con este exordio:

La bajeza y la mezquindad son acciones obscenas y cualidades morales reprobables y no hay duda de que Dios, *alabado y exaltado sea*, vistió a las criaturas con la indumentaria de la existencia y sentó al rey del espíritu en el molde del ser humano a fin de perfeccionarlo hasta el grado más excelso, y que estos grados no se pueden alcanzar sino es mediante una elevada voluntad, y que hasta esos máximos honores no se puede subir sino es con las escaleras de la elevada dignidad de alma. Y el honor del halcón se debe a su elevada voluntad, y la bajeza del pollo doméstico, por no tenerla, siendo argumento claro que prueba esto el hecho que como el halcón tiene una elevada voluntad, se posa sobre las muñecas de los reyes y les hacen de oro sus cascabeles, mientras que la mezquindad de los pollos hace que éstos hagan muladares con inmundicia y se arrojen bajo los pies de la gente. Así pues, hombre es aquel que en los campos de vuelo del Estado sea cual halcón que pueda cazar la ventura de ambos mundos, no como un pollo, que para un grano insignificante tienen que rogar vehementemente, como se dice. Verso

Ten voluntad del halcón y orgullo de pantera
Hermoso cazando y victorioso en la lucha

Y todo al que se le ha dado una elevada voluntad y un alma noble, si con estas

⁸⁷² L. I, cap. IV, 360-361. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”. En el verso el autor hace un palíndromo con la palabra “mard” (hombre), que, puesta sus letras del revés, se convierte en “daram” (dírham.)

dos cualidades la vida le es propicia y la domeña, y saca provecho de la ventura de este mundo, las gentes podrán descansar a la sombra de su favor, mas si es mezquino y vil, amasará numerosos bienes y dineros porque no tendrá carácter noble alguno y ni su hijo sacará provecho de sus dineros. Y aunque ya se han relatado hermosas historias acerca de los beneficios de la elevada voluntad, sin embargo la pluma va a relatar varias historias sobre la mezquindad y a mencionar a algunos mezquinos para que sean de utilidad a nobles y plebeyos. *En la senda de Dios y con Su ayuda.*⁸⁷³

No deja de sorprender el que ‘Awfi haya dedicado al mismo tema —la tacañería— dos capítulos, pero utilizando para denominarla dos términos árabes que básicamente son sinónimos: “boḵl” y “ḵesāsāt”. Sin embargo, hay que matizar que por los exordios se puede hacer cierta distinción, pues si el capítulo sobre la tacañería —cuando la llama “boḵl”, término unívoco—, es sobre tacaños, sin ambages, el exordio del capítulo sobre el “ḵesāsāt” —este capítulo— parece indicar que versa sobre además sobre la “bajeza”, valiéndose el autor del doble sentido que tiene en árabe y persa el término “ḵesāsāt” (tacañería y baja), que además aparece junto a la palabra “denā‘at” (bajeza, significado unívoco).

‘Awfi también trata “ḵesāsāt” (tacañería y baja) como antonimia de “‘olovv-e hemmat” (véase en I 3.2.3.3 Entre “tacaños”, “avaros” y “miserables”), y de hecho en muchos relatos coloca la expresión “dun hemmat” y “dun hemmati” como equivalentes a “mezquindad” y “mezquino” respectivamente. Sea como fuere, al leer este capítulo vemos que todos los relatos tratan sobre el “ḵesāsāt”, pero en el sentido de “tacañería” (véase los Rels. 2, 13, 17, 18, 24 y 28 en VIII a. 2. Relatos sobre el altruismo y el egoísmo). Así las cosas, yo he optado también por un término igualmente ambiguo en castellano: “mezquindad” como el equivalente de “ḵesāsāt”, al menos en este capítulo. En todo caso, la diferencia más importante a tener en cuenta entre los dos capítulos, para lo que aquí estamos tratando, es que en el que trata la tacañería bajo el término “boḵl”, todos los relatos, a excepción de uno, están protagonizados por el pueblo llano por un lado y por tacaños proverbiales del mundo árabe y persa por el otro, además de que tienen un tono humorístico en casi todos los casos, similar al de al-Jāḥeẓ en su *Ketāb al-boḵalā*. Sin embargo, en el capítulo del “ḵesāsāt”, todos los relatos están

⁸⁷³ L. III, cap. XIV, 424-426. “Sobre la reprobación de la mezquindad y la vileza. Mención de mezquinos”.

protagonizados por mandatarios y el tono humorístico brilla por su ausencia, a excepción de uno, que bien podría ser una interpolación, primero, porque aunque aparece en el mss. base, no aparece en el mss. MJ, según indica Mosaffā a pie de página, y, segundo, porque el tono humorístico del relato —precisamente, de al-Jāhez— desentona con los demás relatos del capítulo.⁸⁷⁴

Véase también en VIII a. 2. Relatos sobre el altruismo y el egoísmo, rels. 2, 13, 17, 18, 21, 24, 26.

⁸⁷⁴ Véase “Las utilidades de la cabeza del gallo”, en ‘AWFI, 2011, 228-229. (L. III, cap. XIV, 436. “Sobre la reprobación de la mezquindad y la vileza. Mención de mezquinos”).

VII a. 3. Ignorancia y sabiduría

Al elogio del saber y de la adquisición de la ciencia, tema axial y de máxima importancia a lo largo de toda la literatura persa ya sea en prosa o en verso, ‘Awfi dedica un discreto tercer plano, tras la justicia y el altruismo. Llama la atención que el autor aborde este importante tema partiendo de su contrario, la ignorancia, no dedicando pues ningún capítulo en sí a la sabiduría. El exordio que dedica el autor al capítulo “Sobre la reprobación de la ignorancia”, es el siguiente:

Han dicho los sabios y experimentados que *no hay enfermedad más grave que la de la ignorancia*⁸⁷⁵ ya que priva al hombre de la dicha que da la religión y el mundo y lo arroja en todos los tiempos a la muerte y a la perdición. Y la ignorancia es en realidad la muerte, y no hay ninguna muerte peor que la ignorancia. Y la gente que sabe compara al ignorante con alguien totalmente ciego. Y cuentan que el visir Kāja ‘Abd-al-Ḥamid, entonaba mucho este verso:

*La ignorancia es la muerte en vida de los ignorantes,
cuyos cuerpos yacen en sí mismos sepultados.
Hombre cuyo pecho no lata por saber,
ni vida habrá tenido, ni hasta el Día del Juicio podrá tener*

Y en este capítulo vamos a relatar historias de ignorantes y gente que no piensa, para que los juiciosos del mundo se prevengan de no pensar, conozcan la tara que supone la ignorancia y alcancen la dicha en este mundo y en el venidero.⁸⁷⁶

VII a. 3.1 Ignorancia y necedad

Sobre el título del primer exordio con el que comienzo este capítulo, decir que es acertado si tenemos en cuenta que todos los relatos se centran en reprobación de la ignorancia y en hacer una desvaloración de la necedad y de los necios, no dedicándose nada a la sabiduría y al buen juicio.

De los relatos que no aparecen en el capítulo VIII, destaco aquí varios: el de Aristóteles,

⁸⁷⁵ ‘Awfi ofrece traducción fiel al persa de este aforismo.

⁸⁷⁶ L. III, cap. XI, 311-312. “Sobre la reprobación de la ignorancia”.

al que vemos aprendiendo a tañer la lira con más de setenta años y cuyo mensaje es doble: aprende el saber hasta la tumba, y es una vergüenza ser estigmatizado de ignorante⁸⁷⁷; del poeta persa Šahid Balḳī⁸⁷⁸, cuyo mensaje es que los tontos no son nadie y cuya moraleja es que no hay que juntarse con los tontos⁸⁷⁹; el de Yazid b. Ṭarvān⁸⁸⁰, tonto proverbial entre los árabes, apodado Habbaṇaqa (el de las conchas), y de porqué lo llamaban así⁸⁸¹; la de un derviche que vivía en voto de silencio con el sheij Moḥammad Ḥammuya⁸⁸², voto que rompió tras diez años para soltar una necedad que el derviche tenía por aforismo muy sabio, relato que concluye con un comentario irónico que ‘Awfī pone en boca del sheij: “hoy el silencio de diez años acaba de dar su fruto pues aquello que has dicho vale el silencio de cien años”⁸⁸³; y la de un cortesano, que, por envidia, miente a otro que ha sido obsequiado por Ya‘qub b. Leyṭ con un traje, diciéndole que ese regalo es una señal de que esa misma semana se le iba a darle muerte. En lugar de averiguar si es cierto o no, y más cuando no había motivo para tal decisión por parte del rey, sale huyendo, y el envidioso maquina, va y miente al rey diciéndole que fulano se ha rebelado y ha huido. Al final el tonto muere, y el envidioso ocupa su puesto. La moraleja que da ‘Awfī es que los cortesanos no deben ser tan tontos como para creerse a pies juntillas algo que le diga otro sin contrastarlo ni investigar, y mucho menos cuando no hay razón para creérselo y va en ello su vida⁸⁸⁴.

Ya en otras partes de la obra encontramos otros relatos que tratan el valor del saber como contraposición de la ignorancia, desde otro ángulo. En uno de ellos se compara al sabio con el ignorante, quien está muy por debajo del primero, al margen de linajes y razas. Aquí ‘Awfī cita a un autor desconocido, ‘Amr b. Ša‘ba, como fuente de un relato sobre otros dos personajes desconocidos: Mo‘āfāt No‘aym⁸⁸⁵ y Ma‘bad b. Ṭawq, de los

⁸⁷⁷ Véase “Aprender un arte en la vejez”, en ‘AWFĪ, 2011, 225. (L. III, cap. XI, 342-343. “Sobre la reprobación de la ignorancia”).

⁸⁷⁸ En el texto base el nombre del poeta es Šahidī. En el mss. MJ el nombre es Soheyl, y aunque Mosaffā no identifica el poeta, Nizāmu’d-Dīn lo menciona como Šahid Balḳī. Cf. MOSAFFĀ, 2007 (c), 769 y NIZĀMU’D-DĪN, 1929, 223.

⁸⁷⁹ Véase “Šahīd Baljī y el ignorante”, en ‘AWFĪ, 2011, 225. En mi traducción publicada no aparece la frase colofón, que ‘Awfī pone en boca de este poeta, que reza: Acompañarse de tontos es como una olla vacía: vacía por dentro y negra por fuera. (L. III, cap. XI, 341-342. “Sobre la reprobación de la ignorancia”).

⁸⁸⁰ ‘Awfī escribe su nombre como “Yazid b. Marvān”, lo cual es erróneo según Mosaffā, que afirma que se trata de Yazid b. Ṭarvān, de la tribu de los Bani Qays b. Ṭa‘laba. Cf. MOSAFFĀ, 2007 (d), 890.

⁸⁸¹ Véase “El placer de encontrar”, en ‘AWFĪ, 2011, 224. (L. III, cap. XI, 337-338. “Sobre la reprobación de la ignorancia”).

⁸⁸² Personaje no identificado.

⁸⁸³ L. III, cap. XI, 339-340. “Sobre la reprobación de la ignorancia”.

⁸⁸⁴ L. III, cap. XI, 325-329. “Sobre la reprobación de la ignorancia”.

⁸⁸⁵ El relato lo cuenta Mo‘āfāt No‘aym, el sabio, en primera persona. “Mo‘āfā b. No‘aym”, según mss. BONYAD.

que relata iban juntos a visitar la tribu de los Banu ‘Anbar. Iba Mo‘āfāt montado sobre camello, y Ma‘bad, sobre jumento. Cuando llegaron, un grupo de la tribu los vio venir, saludaron primero a Mo‘āfāt, y seguidamente a Ma‘bad, quien, ofuscado, no respondió al saludo y espetó que cómo es que primero saludáis a un forastero que encima no es más que un niño y un liberto, mientras que él era un árabe puro. Todos callaron, pero un joven se levantó y le respondió que no era así como él decía, sino que primero habían saludado a un sabio y luego a un iletrado, primero a uno que montaba en camello y segundo a otro que montaba un burro. Ma‘bad se avergonzó por la sutil respuesta que le había dado aquel joven. ‘Awfi termina diciendo que en este relato se exalta la ciencia y la virtud y se pone al camello por encima del burro amén de ser una advertencia contra el orgullo, como han dicho:

Si quieres mirarte en el espejo
no te mires a ti mismo para que todos te miren.⁸⁸⁶

Véase también en VIII a. 3. Relatos sobre la ignorancia y la sabiduría, rels. 1, 2, 3, 4, 5, 6.

VII a. 3.2 Saber e inteligencia

El valor del saber, de la adquisición de la ciencia y la inteligencia son tratados de manera dispersa a lo largo del *Javāme‘*. Son relatos en lo que se trata el asunto desde la perspectiva del valor de la ciencia y el saber, y no de la reprobación de la ignorancia. Entre ellos, destaco uno de Aristóteles, donde también se compara el saber con el linaje. En él vemos al sabio griego en su lecho de muerte diciéndole a su hijo que había dedicado su vida a la adquisición de ciencia, que con ella había podido desatar nudos, pero que no había podido burlar la muerte. Aristóteles continúa diciéndole a su hijo que debía saber que la estima y la ventura que da el dinero pronto perece, y que la estima que da el linaje es caduco, pero que el valor de la ciencia no decae ni merma al pasar de uno a otro ni cambia con los acontecimientos de los tiempos ni con los cambios de gobierno. Aristóteles continúa diciéndole a su hijo que los reyes lo honraban aun siendo él uno de sus vasallos, y son éstos los que adoran y veneran a sus reyes, habiendo, por

⁸⁸⁶ L. II, cap. VI, 190. “Sobre la virtud de la educación y sobre aquellos que la mantuvieron”.

tanto, una gran diferencia entre venerante y venerado. Añade que si no hubiera sido por su ciencia él sería para los reyes como un camello de carga o un esclavo obrero, y termina aconsejando a su hijo que adquiriera ciencia para obtener grandeza y librarse de la vileza de ser olvidado.⁸⁸⁷

Pero tenemos que recurrir a tres personajes del mundo musulmán para ver más relatos sobre la exaltación de la ciencia: el cadí Abu Yusof (Ya‘qub b. Ebrāhim b. Ḥabīb Anṣārī de Cufa), al-Aṣmā‘ī y Kesāī. Los relatos sobre estos tres personajes tienen en común tener la moraleja del valor de la ciencia incluso como instrumento práctico para obtener prestigio y respeto además de dinero. Sobre Abu Yusof ‘Awfī cuenta dos relatos seguidos en los que vemos cómo este juez ingresa en las clases de Abu Ḥanifa, a pesar de ser muy pobre, y cómo obtiene riqueza y respeto gracias a su ciencia. ‘Awfī cuenta que Abu Yusof escribía la mayoría de sus apuntes sobre omóplatos de cordero, pues no tenía dinero para comprar papel, que se llevaba a su casa aquellos huesos, y que los metía en una tinaja. Cierta día llegó a casa tras sus clases y le preguntó a la madre de sus hijos qué había de comer, ella cogió aquellos huesos y le dijo que ya que lo que traes a casa es esto, esto es lo que hay de comer. Aquello molestó mucho a Abu Yusof, que decidió ocuparse en buscar sustento, por lo que faltó dos días a clase. Abu Ḥanifa preguntó por él, y le respondieron que estaba faltando por lo pobre que era. Abu Ḥanifa lo hizo llamar, le proveyó del sustento que necesitaba y le dijo que no abandonara los estudios, que algún día el califa de la época le pondría con sus propias manos en su boca confituras en polvo de azúcar tomadas de una bandeja de oro. ‘Awfī termina el relato diciendo que así fue, como dijo Abu Ḥanifa, pues en cierta ocasión estaba Abu Yusof en una asamblea con el califa Hārūn-al-Rašīd cuando trajeron arroz con leche impregnado de azúcar en polvo, que el califa se puso a coger con su propia mano de una bandeja de oro y a ponérselo en la boca a Abu Yusof. ‘Awfī termina con la coletilla de que aquella predicción fue uno de los milagros de Abu Ḥanifa.⁸⁸⁸

En el siguiente relato ‘Awfī cuenta que el cadí Abu Yusof tenía por vecino a un judío que estaba haciendo un corredor cubierto para su casa, que molestaba a los demás vecinos. Yusof se lo quiso impedir, pero el judío le respondió con burla, que cuando lo trajeran a esa calle montado sobre palanquín y el corredor le impidiera el paso, entonces podría ordenar que lo derribasen. Abu Yusof calló. Transcurrido un tiempo, ocurrió que

⁸⁸⁷ L. I, cap. XV, 25. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

⁸⁸⁸ L. I, cap. XVII, 98-99. “Sobre las sutilezas de los relatos de cadíes, ulemas y sabios y las indicaciones de éstos”.

cierto día estaba la madre de Moḥammad-al-Amin, Zobayda, observando desde el mirador cuando vio al califa Hārūn-al-Rašid solazándose con una de sus esclavas mozas. De repente el califa cayó en la cuenta de que aquella esclava moza no le pertenecía a él, sino a Zobayda, por lo que se apartó de ella y reprimió su lujuria empujado por su piedad, para, seguidamente, ir con Zobayda. A esta le entraron los celos propio de las mujeres y rechazó al califa, al que dijo que “merecía el infierno” y le pidió que se apartara de ella. El califa le respondió que si él era merecedor del infierno, entonces ella estaba repudiada⁸⁸⁹. Al punto, ambos se arrepintieron de lo que habían dicho. Zobayda se puso a llorar y Hārūn-al-Rašid se puso a golpearse la cabeza con las manos.⁸⁹⁰ Así las cosas, hizo llamar a los ulemas de Bagdad para preguntarles sobre el asunto. Nadie pudo darle una respuesta que le consolara, y enajenado estaba cuando fue y preguntó si había algún discípulo de Abu Ḥanifa, a lo que respondieron que sí, que había uno, pero que era un hombre pobre. El califa ordenó que lo trajeran. Cuando vino Abu Yusof y saludó, los ulemas que estaban allí no le hicieron muchas reverencias y lo sentaron junto a la fila de las zapatillas⁸⁹¹. Cuando le preguntaron por aquel asunto, respondió que él sabía la respuesta, pero que el lugar en el que lo habían sentado era el de los mendigos y no el de los muftíes. El califa ordenó lo sentaran en la tribuna. Así hicieron, y entonces Abu Yusof le preguntó al califa si alguna vez había estado a punto de incurrir en un pecado, pero no lo había hecho al final por temor a Dios. El califa le respondió que sí, que precisamente lo que le había ocurrido en aquella ocasión había sido que quería cohabitar con una moza concubina, pero que al ver que no le pertenecía y que era propiedad de Zobayda, entonces renunció a pecar y apagó su lujuria por temor a Dios. Abu Yusof le dijo que su esposa [Zobayda] le era lícita, que no había menester de renovación de pacto matrimonial alguno y que el repudio no había tenido lugar. Los imames le preguntaron por qué decía aquello y cómo sabía si el califa era merecedor del infierno o del paraíso. A esto respondió que porque Dios había dicho en el Corán que *mientras que quien haya temido comparecer ante su Señor y preservado su alma de la pasión tendrá el Jardín por morada*⁸⁹². El califa lo encomió mucho por aquella respuesta y al punto le dio la judicatura de Bagdad y un traje de honor, y ordenó trajeran un palanquín, lo montasen en él y lo llevasen a su casa. Cuando así montado llegó hasta

⁸⁸⁹ Porque al merecer el infierno, es decir, no ser musulmán, ella dejaba de ser su esposa según la Ley islámica.

⁸⁹⁰ Pues con aquella afirmación del califa, ella estaría, de facto, repudiada.

⁸⁹¹ Es decir, donde colocan el calzado al entrar en una dependencia.

⁸⁹² Corán, 80 (Los que arrancan): 40 y 41.

el corredor que había construido aquel judío, ordenó detuviesen el palanquín y le dijo al judío que ya había llegado la hora de echar abajo aquello, pues él mismo dijo que así se hiciera el día que su palanquín no pasase por ahí porque no cupiese. Y así, en aquel momento ordenó lo echasen abajo. ‘Awfi termina con un colofón en el que dice que en este relato hay dos las moralejas; la primera es que del fructífero árbol del saber se desprende algún día el fruto de la ciencia, aunque lo dé tarde, y que con la piedad se entra en el Paraíso y se libra uno del fuego del infierno, como han dicho:

Todo el que hoy sea temeroso
el Día del Juicio se contará entre los salvos
y el que renuncie a la pasión y la lujuria
ten por cierto que él será salvo.⁸⁹³

En otra parte del *Javāme‘* hay otro relato similar al primero sobre este personaje en la que se cuenta una versión de la razón por la que se le dio la judicatura de Bagdad: por resolver una cuestión, pues sabido es que era pobre a lo primero, que no tenía ni dinero para comprar papel, por lo que apuntaba sus anotaciones sobre trozos de loza y huesos. En cierta ocasión fue a su casa y pidió de comer. Su mujer agarró un puñado de aquellas lozas y huesos en las que escribía sus anotaciones, las trajo ante él y le dijo que ya que ésa era la comida que él traía a casa, ¿qué le podía traer de comer? Abu Yusof le molestó aquello, pero siguió en la pobreza y estudiando, hasta que al-Hādi fue proclamado califa. Y ocurrió que el califa había comprado una moza concubina por la que estaba prendido, pero ella estaba en el periodo de espera⁸⁹⁴; él no podía esperar y pedía un ardid para saltárselo, pero ningún imam se lo permitía, pues no conocían el ardid. Un día el califa preguntó si había algún imam que pudiera encontrar un ardid para saltarse aquel periodo, y le dijeron que si el gran imam Abu Ḥanifa estuviese en vida, él lo sabría, pero que estaba uno de sus discípulos, uno al que llaman Abu Yusof, que quizá él lo supiera. Hicieron comparecer a Abu Yusof y le preguntaron si había alguna manera de saltarse la espera de la regla. El imam respondió que sí, y preguntó qué decían los demás imames sobre el asunto. Cuando le respondieron que no sabían nada del tema, Abu Yusof dijo que la solución estaba en que el dueño anterior le diera aquella

⁸⁹³ L. I, cap. XVII, 99-100. “Sobre las sutilezas de los relatos de cadíes, ulemas y sabios y las indicaciones de éstos”.

⁸⁹⁴ En el original, «estebrā», periodo de tiempo que debe esperar el nuevo marido que es hasta completar una regla, para descartarse así posible embarazo del marido anterior.

concubina como esposa a otro, que el califa se la comprase al nuevo marido, y cuando el califa la hubiera comprado, sería su dueño, y él no tendría que hacer la espera si el marido la repudiara antes de cohabitar con ella. Al califa le gustó mucho aquello, lo encomió y ordenó le entregasen trescientos mil dírham. Abu Yusof cogió aquel dinero, se fue a su casa y lo colocó delante de su mujer, a la que dijo que eso era el fruto de una las lozas que aquel día le trajo para comer, y que aun quedaba que las demás diesen su fruto.⁸⁹⁵

En el siguiente personaje, al-Aşma'i, 'Awfi también recalca su pobreza primera y riqueza postrera, y nos cuenta cómo de estudiante vestía ropas harapientas y era objeto de la burla de un verdulero, hasta que llega a ser maestro de Moḥammad-al-Amin, el hijo del califa Hārūn-al-Rašid. 'Awfi termina con un dicho en árabe (*La ciencia da, aunque tardíamente*) y un poema en persa al efecto:

Si partícipe eres de la utilidad de tu ciencia
por su valor siempre tendrás un pie en el sol
cuida siempre el arbusto de la ciencia y el saber
ya que de la ciencia, el provecho deriva.⁸⁹⁶

Sobre al-Kesāi, ayo de Moḥammad-al-Amin y al-Ma'mun, la historia que de él relata tiene la moraleja que un sabio es más grande que los hijos del califa, y aun más que el mismo califa: “¡Oh comendador de los creyentes! Si tú junto a tus dos hijos os postraseis ante mí, aun sería poca cosa por cuanto la vida de la ciencia y el saber es eterna mientras que la dicha y la suerte mundanal son pasajeras. Lo que tienen valía es la ciencia y el saber, y no la procreación”, fue la respuesta de al-Kesāi al ser reprendido por Hārūn-al-Rašid al ver cómo sus dos hijos le colocaban las zapatillas a su maestro.⁸⁹⁷

El último relato al que hago referencia es más un mensaje sapiencial religioso en el que 'Awfi cuenta que un sabio de Israel había reunido setenta baúles de libros, que siempre estaba hojeando. A uno de los profetas que vivía en aquel tiempo Dios le dijo por inspiración que le dijera a aquel sabio que de nada le valía aquella ciencia, incluso aunque la duplicara, si tenía tres características: primera, amor por el mundo, lo cual no

⁸⁹⁵ L. I, cap. XVII, 122-123. “Sobre las sutilezas de los relatos de cadíes, ulemas y sabios y las indicaciones de éstos”.

⁸⁹⁶ Véase “Los resultados de acaparar conocimientos”, en 'AWFI, 2011, 158-160. (L. II, cap. VI, 190-194. “Sobre la virtud de la educación y sobre aquellos que la mantuvieron”).

⁸⁹⁷ Véase “El valor de la ciencia”, en 'AWFI, 2011, 161-162. (L. II, cap. VI, 197. “Sobre la virtud de la educación y sobre aquellos que la mantuvieron”).

acostumbran los creyentes; segunda, amistad con el Diablo, pues éste no es amigo de los creyentes, y tercera, haga sufrir a los creyentes, pues no lo tienen por costumbre los sinceros.⁸⁹⁸

Termino con 3 colofones que ‘Awfi dedica al valor de la adquisición de la sabiduría y el conocimiento. Uno de ellos está centrado en cómo el cantor Esmā’il b. Jāme‘ Sahmi Qaraši, conocido como Ebn-e-Jāme‘, pudo, cantando una canción, ganar cinco mil dinares. Ebn-e-Jāme‘, en sus tiempos de mozo, cuando se dedicaba a la sastrería y era siervo de un secretario, se gastó el dinero de su amo dos veces para que una moza cantora a la que vio por casualidad canturreando junto a un pozo le enseñara a entonar como ella lo hacía. El amo, tras ver en qué se había gastado su dinero, le castigó con cien latigazos, pero luego él mismo quedó prendado al escuchar a su siervo cantar, por lo que le perdonó y le resarcó. Más tarde, en una reunión de cantores y músicos, cantó aquella canción, con el tono de aquella moza, que deleitó al califa Hārūn-al-Rašid, quien le retribuyó con dicho dinero. ‘Awfi pone en boca del protagonista, al final del relato, que “de esta manera supe que todo el que se esfuerce en aprender, sin lugar a dudas algún día podrá recoger frutos”.⁸⁹⁹

El siguiente colofón se encuentra en la historia de una de las hijas del *basileus*, que dijo que solo se casaría con aquel que pueda responderle a diez adivinanzas. ‘Awfi dice al final de la historia, refiriéndose al avezado mozo que se las pudo contestar y casarse con la moza: “Para que los juiciosos sepan que todo sufrimiento que se padezca para la adquisición de ciencia jamás será en vano” y como argumento remata el colofón con una aleya en la que deja ver que la adquisición de conocimientos es señal de “conducirse bien”, que reza *no dejaremos de remunerar a quienes se conduzcan bien*^{900 901}.

El último colofón lo vemos en un relato protagonizado por ‘Amr b. Mas‘ada, visir del califa al-Ma‘mun, centrado en la profesionalidad que debe tener el buen secretario, explicadas por un secretario que se presenta como “tejedor de palabras” que ha sido despojado de todos sus bienes por los ladrones, pero que es grandemente retribuido por ‘Amr tras todas aquellas explicaciones. El colofón dice textualmente: “para que los juiciosos sepan que aunque la ciencia tarde en hacer aparecer sus frutos, jamás deja de reportar beneficios”, y termina con este verso:

⁸⁹⁸ L. I, cap. XV, 34. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

⁸⁹⁹ L. I, cap. XXIV, 339. “Sutiles episodios de cantores y músicos”.

⁹⁰⁰ Corán, 18 (La caverna): 30 (parte de la aleya).

⁹⁰¹ L. I, cap. XXV, 390. “Sutiles episodios y palabras de astutos y sagaces”.

Todo quien en el jardín de la vida siembre la planta de la virtud
por la virtud se truecan en su favor todas las cosas
la pobreza en riqueza, el dolor en bienestar, el anonimato en fama
la penuria en opulencia, lo vil en exaltado y la fealdad en belleza.⁹⁰²

Véase también en VIII b. 2. Relatos sobre la humildad y la soberbia, rel. 9.

⁹⁰² L. I, cap. XVIII, 139-140. “Sobre extraños relatos de secretarios y una mención sobre sus capacidades y conocimientos”.

VII b. De las virtudes y vicios de menor representación

A partir de aquí doy cuenta de las virtudes y vicios de mucho menor representación en el *Javāme*, si las comparamos con las anteriores.

VII b. 1. Sinceridad y mentira

A este tema ‘Awfī dedica el capítulo “Sobre la desaprobación de la mendacidad y las ventajas de la sinceridad”, y no he visto más mención de este tema en el resto de la obra, a excepción de dos relatos (véase Rels. 8 y 13 en VIII b. 1. Relatos sobre la sinceridad y la mentira). El capítulo lo encabeza el siguiente breve exordio:

*Dijo Dios el Altísimo: ¡Evitad el decir falsedades!*⁹⁰³. El Creador del Universo, *exaltada sea Su Gloria*, ordena evitar el mentir, y ante los juiciosos está establecido que mentir envilece y resta valor al hombre a los ojos de nobles y plebeyos, mientras que el decir la verdad y ser sincero al hablar es encomiable y loable ante la religión y el mundo, siendo muchas las tradiciones orales sobre esto, mas como el propósito de la compilación de este libro es el relato, se van a exponer aquellos relatos que tratan este asunto.⁹⁰⁴

A excepción de uno, todos los relatos están protagonizados por autoridades políticas, por lo que entran en el capítulo VIII (véase también al que hago mención en IV 1.7.1 Su plano poético, en el último párrafo, al hablar sobre la mentira en la poesía).

Es importante hacer mención del relato que no aparece en el capítulo VIII por el mensaje que en él se da reiterando la importancia que el mandatario no debe ser mentiroso, que cualquier otro defecto que pueda tener no le impediría, en principio, ostentar el mando, excepto el de faltar a la verdad. En él cuenta ‘Awfī que Abu ‘Amr b. ‘Alā, que era uno de los maestros en lectura del Corán, preguntó una vez a sus alumnos qué carácter es obstáculo para llegar a ser un líder. Uno de los alumnos respondió que ser un niño. Abu ‘Amr le dijo que no, que Abu Jahl b. Hešām era el jefe de los Coraixies antes de que le saliera el bigote. Otro respondió que la tacañería, a lo que respondió que Abu Sofīān b. Ḥarb era tacaño y llegó a ser jefe. Otro dijo que la fornicación y la

⁹⁰³ Corán, 22 (La peregrinación): 30 (parte de la aleya).

⁹⁰⁴ L. III, cap. VII, 161. “Sobre la desaprobación de la mendacidad y las ventajas de la sinceridad”.

impudicia. Abu ‘Amr respondió que ‘Āmer b. Ṭofayl solo deseaba fornicar, y era líder. Otro dijo que la necedad, a lo que Abu ‘Amr respondió ‘Otba b. Ḥaṣin era tonto y llegó a ser el jefe de los Bani Farāza. Otro dijo que la escasez de familiares, a lo que respondió que Ramal b. Fahd no tenía familiares y llegó a ser jefe. Otro dijo que la pobreza, y respondió que ‘Otba b. Rabi‘a era pobre y llegó a ser jefe. Todo esto dicho, los alumnos le preguntaron al maestro qué era pues lo que podía impedir que un hombre llegase al liderazgo. Abu ‘Amr respondió que ser orgulloso, mentiroso, tener poco criterio y buscarles defectos a los demás, pero que no había peor cosa para el liderazgo que mentir.⁹⁰⁵

VII b. 2. Humildad y soberbia

‘Awfi dedica solo un capítulo a la humildad y a la sencillez como contraposición a la soberbia y a la pompa, que titula “Elogio de la humildad”, y cuyo breve exordio dice:

No hay temperamento más loable ni conducta satisfactoria mejor que la de la humildad, y no hay carácter peor que el del orgullo y la altivez. Y es ventaja que da la humildad el que a Adán le fue dada la corona de la Misericordia mientras que a Iblis se le dio el yugo de la maldición. Y dijo el Señor de los Enviados: *Quien se humilla ante Dios, en ensalzado por Dios*, [que significa que] todo el que sea humilde, Dios, *alabado y exaltado sea*, lo engrandecerá. Y han dicho los prohombres: *Siéntate donde te cojan de la mano y no te sientes donde te cojan de los pies*, [que significa que] siéntate en un lugar que te cojan de la mano y te levanten y no te sientes en un lugar en el que cojan de los pies y te bajen. Y desde los tiempos de Adán el Puro hasta el fin de este mundo traidor nadie ha estado tan dotado de este carácter como lo ha estado el Señor de los Enviados, *sobre él sea la paz*.⁹⁰⁶

‘Awfi, antes de concluir este capítulo con su habitual colofón panegírico, termina con una especie de epílogo que añade como coletilla al relato 6 de VIII b. 2. Relatos sobre la humildad y la soberbia, en el que dice sobre la humildad que si bien ésta es de por sí una cualidad encomiable y una conducta buena, más lo es cuando se ocupa un puesto

⁹⁰⁵ L. III, cap. VII, 178-179. “Sobre la desaprobación de la mendacidad y las ventajas de la sinceridad”.

⁹⁰⁶ L. II, cap. II, 19-20. “Elogio de la humildad”.

del gobierno; que la humildad se torna aún más hermosa y es mejor cuando se ostenta un elevado cargo, y que es bueno ser humilde para con todo el mundo, especialmente con los débiles y desvalidos.

Ejemplo de humildad lo pone ‘Awfi en Salmān el Persa, al que no le importa llevar la carga de alfalfa de uno que no le había reconocido⁹⁰⁷. También podemos ver en relatos relacionados con otros temas actitudes humildes de ‘Omar (véase Rels. 1, 2 y 3 en VIII b. 2. Relatos sobre la humildad y la soberbia), pero, naturalmente es el Profeta al que se erige como modelo a seguir.

VII b. 2.1 Mahoma como modelo de humildad

De los 16 relatos de este capítulo ‘Awfi dedica 4 a Mahoma, al que erige como modelo de humildad para todo musulmán, como apunta en la última frase de su exordio. En el primero cuenta que estaba Mahoma hablando con el ángel Gabriel cuando de manera improvisada aparece Režvān, el ángel custodio del Paraíso, que colocó delante del Profeta un cofrecillo de color verde esmeralda de fulgurante colorido, le dijo que contenía las llaves de todos los tesoros de la Tierra, y le ofrece tomar lo que quisiera, que no se le pedirían cuentas ni le provocaría merma alguna en el Día del Juicio Final. Cuando Mahoma oyó aquello miró al ángel Gabriel como el que pide la aprobación de un amigo. Gabriel señaló al suelo, gesto éste han sido tres sus interpretaciones según ‘Awfi, las tres, con una relación muy estrecha sobre el nulo valor de este mundo: 1ª Opta por la humildad por cuanto tienes el polvo por origen 2ª, al final habrá que ir bajo tierra, sin todos estos vínculos, por lo que vano es tener más o tener menos. 3ª, todo lo que obtendrás vendrá del polvo y en polvo se convertirá. Las palabras de Gabriel son rematadas con la frase: *Y todo lo que se halla sobre la tierra se convierte en tierra*. Mahoma escucha sus consejos y dice que por cuanto es un siervo mensajero de Dios, esto lo aprecia más que ser mensajero de los reyes. Así, Režvān devolvió el cofrecillo a su lugar, y dijo el ángel Gabriel a Mahoma que su reino y sus riquezas serían concedidas a sus seguidores, y que si hubiera aceptado, los pobres de su pueblo se habrían apesadumbrado por cuanto su contentamiento depende de ver que en su pobreza le seguían a él. El ángel continúa diciendo que, sin embargo, los ricos de su pueblo procuraban más y más al punto de que se habían privado de la dulzura de la devoción y

⁹⁰⁷ Véase “La humildad del Salmān el Persa” en ‘AWFI, 2011, 144-145. (L. II, cap. II, 31-23. “Elogio de la humildad”).

de la grandeza del contentamiento. Tras aquello, jamás el Profeta volvió a comer apoyado, y decía que él era un siervo, y que tenía que comerse el pan cómo lo hacían los siervos, y así, su perfecta humildad llegó al extremo que cuando veía a Bilāl y a Hilāl les pedía que rezaran por él.⁹⁰⁸

En el segundo vemos a Mahoma encargando a ‘Alī la compra de una camisa. Cuando le llevó una camisa de tela suave a Mahoma, éste dijo no estar acostumbrado a este tipo de telas suaves, pero al darle vergüenza enviarlo de nuevo al mercado para descambrarla, prefirió ir él mismo. El vendedor, que era judío, se la descambió por otra camisa de tela más basta, que valía la mitad, y le entregó la diferencia. De regreso a su casa, Mahoma se topó con una esclava moza judía llorando porque se le había roto una cántara de agua al tropezar con una piedra, y ahora tenía miedo por el castigo de su ama. Mahoma compró otra cántara por un dírham y se la colocó él mismo sobre la cabeza, y como la moza seguía temiendo un castigo de su ama por la tardanza, Mahoma la acompañó para hacerse responsable de ella. Extrañadas las dos por la humildad de Mahoma, la moza y su ama, también judía, se convierten al islam, y la moza es manumitida. Ante todo lo ocurrido Mahoma dijo que “buena cosa es la moderación” alargando ‘Awfī la frase del Profeta con la coletilla “gracias a cuya bendición se ha vestido un cuerpo, se ha tranquilizado a una pobre, liberado una concubina y ha hecho que una familia salga de la vileza de la increencia para hacerse llegar a la grandeza del islam”.⁹⁰⁹

En el tercer relato vemos a Mahoma yendo con Ḥuḍayfa b. al-Yamān a una casa en Medina, cuando ambos se detuvieron a hacer la plegaria. Primero Mahoma se dispuso a hacer las abluciones, y Ḥuḍayfa le sostuvo mientras la ropa. Cuando Ḥuḍayfa se puso a hacer sus abluciones, Mahoma hizo lo propio, por mucho que insistió Ḥuḍayfa en que no lo hiciera.⁹¹⁰

En el cuarto cuenta que Mahoma marchó de su casa a la mezquita para la plegaria de la tarde cuando se cruzó con los niños de los emigrados⁹¹¹ y los aliados medineses del Profeta, que estaban jugando. Cuando éstos vieron a Mahoma, fueron corriendo hacia él y todos le pedían que fuese su camello, pues pensaban ellos que él haría lo que le pidiera Ḥasan y Ḥosayn, que por lo visto estaban entre los niños. Así, Mahoma puso en las manos de aquellos niños unas riendas, y mientras, los Compañeros estaban esperándole en la mezquita para hacer la plegaria de la tarde. Los niños se pusieron a

⁹⁰⁸ L. II, cap. II, 20-21. “Elogio de la humildad”.

⁹⁰⁹ L. II, cap. II, 23-24. “Elogio de la humildad”.

⁹¹⁰ L. II, cap. II, 24. “Elogio de la humildad”.

⁹¹¹ Es decir, de los “mohājerun”, de los mecanos que siguieron al Profeta en su marcha a Medina.

jugar con él bajo el ardiente sol de Yatrib. A esto que Bilāl se dispuso a ayudar a Mahoma, pero éste se lo impidió diciéndole que prefería que se le hiciera tarde para la plegaria que herir el corazón de los niños de los amigos, pero que fuera a su casa a buscar algo para dárselo a ellos a cambio de que lo dejaran ir. Bilāl fue a casa de Mahoma, se puso a buscar y encontró ocho nueces, las cogió y se las llevó a él. Mahoma las cogió y preguntó a los niños si canjeaban su camello por aquellas ocho nueces. Los niños asintieron, y cuando terminaron el intercambio, Mahoma dijo que la Misericordia de Dios fuera sobre su hermano José, al que vendieron por unas cuantas monedas de plata mientras que a él lo habían vendido como a un esclavo por unas nueces, pero que estos vendedores lo eran por amor, mientras que aquellos lo fueron por ardid. Cuando Bilāl vio aquella humildad, cayó a los pies de Mahoma y le dijo: *pero Dios sabe bien a quién confiar Su mensaje*⁹¹².⁹¹³

VII b. 3. Gratitud e ingratitud

A la gratitud e ingratitud dedica ‘Awfi dos breves capítulos opuestos de 8 relatos cada uno, a saber, “Sobre las ventajas añadidas de la gratitud”, y “Sobre la reprobación de la ingratitud y sobre aquellos que por ello sufrieron el castigo”, que tienen los siguientes exordios:

“Sobre las ventajas añadidas de la gratitud”

*Dice el Altísimo: ¡Acordaos de Mí, que Yo Me acordaré de vosotros! Dadme las gracias y no Me seáis desagradecidos!*⁹¹⁴ Ser agradecidos es reconocer el bien y respetar los mandatos [de Dios], y es [la gratitud] un arbusto que da muchos frutos en el huerto del bien; *Dice el Altísimo: Si sois agradecidos, os daré más*⁹¹⁵. Es una concha que da la perla de la dicha en el mar de la fe, *pues los agradecidos merecen más*; y no dejéis que huyan de vosotros las bendiciones⁹¹⁶, como dice el Señor de los Enviados, *las saluciones de Dios sean sobre él: Mantened las bendiciones de Dios mediante la gratitud, que pocos son los*

⁹¹² Corán, 6 (Los rebaños): 124 (parte de la aleya).

⁹¹³ L. II, cap. II, 30-31. “Elogio de la humildad”.

⁹¹⁴ Corán, 2 (La vaca): 152.

⁹¹⁵ Corán, 14 (Abraham): 7 (parte de la aleya).

⁹¹⁶ “y no dejéis que huyan de vosotros las bendiciones”. La frase es confusa y doy la interpretación que veo más plausible.

*pueblos en los que la bendición los haya aborrecido y regrese a ellos de nuevo*⁹¹⁷. Y Asmā', hija de Yazid, cuenta que dijo el Ungido, *Las saluciones y la paz de Dios sean sobre él: Cuando Dios reúna a los primeros y a los últimos, vendrá alguien que clamará a todas las criaturas con voz bien audible: Se hará saber a los reunidos quién es el más digno de magnanimidad, para que se levanten aquellos que “se alzan del lecho”*⁹¹⁸ *y serán pocos los que lo hagan. De seguida, clamará para que se levanten aquellos “quienes ni los negocios ni el comercio les distrae del recuerdo de Dios”*⁹¹⁹, *y serán pocos los que lo hagan. Después clamará para que se levanten aquellos que agradecen a Dios en la prosperidad, y serán pocos los que lo hagan. Y por último, enjuiciará al resto de la gente, [que quiere decir que] dijo que cuando Dios reúna a los primeros y a los últimos, y, mediante el poder del Creador se reúnan a las criaturas en el páramo del Juicio Final, clamarán en una voz que puedan oír todos que ahora mismo sabrán los que están en ese páramo quiénes merecen Nuestro favor y magnanimidad, y entonces el pregonero clamará “que se levanten aquellos que mantenían alejados sus costados de los lechos blandos y encendían la vela de la devoción en las noches oscuras, levantaos”, y pocos son los que se levanten y se vayan del páramo del Juicio Final. Y luego ese mismo pregonero volverá a clamar “levantaos aquellos que el comercio ni los negocios los ha distraído de la mención de Dios”, y pocos son los que se levanten. Y luego, por vez tercera clamará “¿Dónde estáis los que en la dicha y en la adversidad agradecíais a Dios, el Altísimo?”, y pocos son los que se levanten. Y luego se enjuiciarán las acciones de las criaturas. Luego, por dictamen del texto sagrado, quedará claro que los agradecidos tienen una dignidad y un honor que los distinguen del resto de los colectivos. Y este capítulo contiene relatos de los que agradecen a su benefactor grandemente y que por ello obtuvieron la dicha en ambas moradas.*⁹²⁰

“Sobre la reprobación de la ingratitud y sobre aquellos que por ello sufrieron el castigo”

De entre las cualidades réprobas no hay ninguna más reproable y censurable

⁹¹⁷ ‘Awfi ofrece a continuación traducción fiel al persa.

⁹¹⁸ Coran, 32 (La adoración): 16 (parte de la aleya).

⁹¹⁹ Coran, 24 (La luz): 37 (parte de la aleya).

⁹²⁰ L. II, cap. XIV, 359-361. “Sobre las ventajas añadidas de la gratitud”.

que la ingratitud pues es esta una cualidad que censuran la religión y el mundo así como todas las religiones y pueblos, siendo así que los ingratos son reprendidos e increpados en todas las lenguas, tienen en este mundo un aciago final y en el venidero les espera el tormento. Y la prueba de que el Creador castiga con el tormento a los ingratos es esta. *Dice el Altísimo: “Si sois agradecidos, os daré más. Pero, si sois desagradecidos... Ciertamente, Mi castigo es severo”*.⁹²¹

Por ti pierdo mi vida, aunque no tengo dos
Si mi vida es una, ¿cómo estará la del amado en el segundo lugar?
La ingratitud es peor que la increencia
pues la increencia es una, y la ingratitud, dos⁹²²

Y de la misma manera que la gratitud es una cualidad humana encomiable, lo es de infame la ingratitud. Y ya que hemos relatado algo sobre la gratitud y hecho mención de algunos agradecidos y aquello que relacionado está con lo encomiable de la gratitud, ahora vamos a exponer varios relatos sobre los desagradecidos y los infortunios que les acaecieron por su ingratitud. *En la senda de Dios y con Su ayuda*.⁹²³

VII b. 3.1 Gratitud a Dios

La gratitud a Dios es algo que aparece entre líneas y por doquier a lo largo de la obra. En lo a este capítulo se refiere, de entre los relatos que no aparecen en el capítulo VIII destaco dos que versan de manera particular sobre la gratitud a Dios en cualquier circunstancia, incluso en la adversidad. Ka‘b b. Aḵbār cuenta en primera persona cómo en las montañas de Siria, en unas ruinas, se encontró en una ocasión a un hombre que le faltaban las dos piernas, los dos brazos y los dos ojos, y que, con todo, estaba dando gracias a Dios. Sorprendido, Ka‘b le preguntó cómo podía dar semejantes muestras de gratitud en ese estado y en ese lugar, a lo que aquel hombre le reprende por eso y le

⁹²¹ Corán, 14 (Abraham): 7 (parte de la aleya).

⁹²² El autor hace un juego de palabras con los términos “kofi” (increencia) y “kofrān” (ingratitud) porque éste último tiene forma de un dual árabe, por lo que puede interpretarse como “dos increencias”.

⁹²³ L. III, cap. XVII, 528-529. “Sobre la reprobación de la ingratitud y sobre aquellos que por ello sufrieron el castigo”.

contesta ¿cómo no podía estarle agradecido a Dios por haberle quitado todos “los instrumentos del pecado”? Ka‘b termina diciendo que el verdadero agradecido a Dios no es aquel que dice “al-ḥamdoilellāh” (gracias a Dios) sino el que “hace huir su cuerpo de las pasiones y la lujuria”⁹²⁴.

En otro relato sobre la gratitud a Dios ‘Awfi pone a su antepasado ‘Abd-al-Raḥman b. ‘Awf como protagonista de un episodio con Mahoma. ‘Abd-al-Raḥman, hombre rico que piensa que sus riquezas podrían impedirle el acceso al Paraíso, comparte su preocupación con el Profeta, al que propone entregar todos sus bienes a los pobres, lo cual le impide Mahoma, que al final le dice que no debe preocuparle su entrada en el Paraíso porque precisamente lo que le ha hecho rico ha sido su gratitud para con Dios, porque siempre está dándole gracias a Dios por lo que recibe, tal como dice en el Corán: *Si sois agradecidos, os daré más. Pero, si sois desagradecidos... Ciertamente, Mi castigo es severo*^{925, 926}.

VII b. 3.2 Gratitud e ingratitud por los favores

Sobre esto traigo a colación un relato y un colofón. El primero, que puede verse en mi traducción parcial de la obra, es idéntico a “Los pepinos de Balj”⁹²⁷ protagonizado por el visir selyúcida Neẓām-al-Molk, solo que los protagonistas en este caso son un amo y su esclavo. El primero le da a segundo un trozo de pepino que está amargo, pero el esclavo no se queja por gratitud por los muchos dulces que se ha comido de su amo, por lo que no le iba a poner mala cara por un amargo.⁹²⁸

El colofón se encuentra en una historia en la que se cuenta el porqué de la aversión de al-Ma’mun hacia Ṭāher Du-l-Yaminin (debido a que éste mató a su hermano Moḥammad-al-Amin), y de cómo Ṭāher se fue a dormir y no volvió a despertarse⁹²⁹. ‘Awfi remata la historia diciendo que “todo aquel que se rebela contra su valedor, finalmente será envilecido por la misma vida” y remata con el verso final que aparece en el exordio del capítulo “Sobre la reprobación de la ingratitud y sobre aquellos que por ello sufrieron el castigo” (La ingratitud es peor que la increencia / pues la increencia

⁹²⁴ L. II, cap. XIV, 365-367. “Sobre las ventajas añadidas de la gratitud”.

⁹²⁵ Corán 14 (Abraham): 7 (parte de la aleya).

⁹²⁶ L. II, cap. XIV, 367-368. “Sobre las ventajas añadidas de la gratitud”.

⁹²⁷ Véase “Los pepinos de Balj”, en ‘AWFI, 2011, 142. (L. II, cap. I, 16-17. “Sobre la virtud de la vergüenza”).

⁹²⁸ Véase “Gratitud por los favores”, en ‘AWFI, 2011, 176. (L. II, cap. XIV, 365. “Sobre las ventajas añadidas de la gratitud”).

⁹²⁹ Compárese con el rel. 3 en VIII b. 3. Relatos sobre la gratitud y la ingratitud.

es una, y la ingratitud, dos)^{930.931}

Para la gratitud e ingratitud por las dádivas y favores de dignatarios políticos, véase en VIII b. 3. Relatos sobre la gratitud y la ingratitud, rels. 3, 4, 5, 6, 7, 8, y en VIII b. 7. Relatos sobre la calumnia, la difamación y el chismorreio, rel. 5.

VII b. 4. Confidencialidad

‘Awfi dedica a la confidencialidad el capítulo “Sobre la confidencialidad y sus ventajas”. Su exordio es el siguiente:

Confidencialidad significa guardar los secretos, siendo ésta una cualidad que no tienen sino los estadistas y los dotados de sana sensatez, pues no cualquiera tiene fuerzas para mantener los secretos. Ebn Moqaffā‘ cuenta que Anuširavān dijo: *Quien no haga morir a su secreto, su secreto lo hará morir a él*,⁹³² es decir, que lo matará. Y la manera de guardar un secreto consiste en que no se lo cuentes a criatura alguna, en que no se lo confíes a nadie. Y dicen que los reyes no perdonan los pecados de tres colectivos, a los que por supuesto castiga: el primero, al que atenta contra su reino; el segundo, al que lo humilla; y tercero, al que revela sus secretos. Y la causa por la que Anuširavān dio muerte a Bozorgmehr fue que no había mantenido un secreto suyo.⁹³³

Fuera de este capítulo, apenas he encontrado más nada en el *Javāme‘* relacionado con este tema. Una de las menciones que he encontrado es en un relato en el que el califa Moḥammad-al-Amin, antes de contarle un secreto al poeta Ḥosayn b. Żaḥḥāk, le advierte que no se lo cuente a nadie, que “compañero de todo hombre es su cofre de secretos”, que el secreto es un “depósito” que solo puede ser custodiado por “el corazón de los benevolentes”, y le suelta este verso:

Mi secreto está en un lugar que no lo encuentra

⁹³⁰ Véase “Sobre la reprobación de la ingratitud y sobre aquellos que por ello sufrieron el castigo” en VII b. 3. Gratitud e ingratitud y n. al pie en la pág. 301.

⁹³¹ L. I, cap. V, 137-138. “Historias de los califas y de sus gestas”.

⁹³² ‘Awfi ofrece traducción al persa de este aforismo.

⁹³³ L. II, cap. XXI, 537-538. “Sobre la confidencialidad y sus ventajas”.

*ningún cortesano, ni lo revela ningún vino.*⁹³⁴

VII b. 5. Silencio y habla

A este tema se dedica el capítulo “Sobre la virtud del silencio y el habla”, cuyo largo exordio es el siguiente:

Para los juiciosos está claro y comprobado que la ventaja que el hombre tiene sobre los demás animales se halla en el habla, que el Creador del Universo, *alabado y exaltado sea*, ha dotado solamente al hombre de esta ventaja y le ha concedido el saber de la dicción. *Dice el Altísimo: El Misericordioso ha enseñado el Corán. Ha creado al hombre, le ha enseñado a explicar*⁹³⁵. Y el sabio árabe al-Motanabbi dice sobre esto. Poema:

*Se proponen llegar a mi elevada categoría en la dicción
En verdad que el mono imita al hombre en todo excepto en hablar*

Y otro lo ha dicho de manera elegante. Poema:

*Callaron porque no podían hablar, no por virtud o reflexión
Y yo hablé pues el hombre es un ser vivo parlante*

Y dice un sabio. Máxima:

Si no fuera por la lengua, no habría hombre sino acémila ornada o cara pintada⁹³⁶. Por el habla se puede distinguir el cuerdo del loco, el conocido del desconocido, y aun cuando la dignidad y ventaja del habla son más de cuanto la pluma puede expresar, sin embargo, en la mayor parte de las ocasiones se ha preferido callar a hablar, siendo así que algunos sabios han equiparado la lengua con una espada, como dice Kāqāni, *Dios se apiade de él*:

⁹³⁴ L. I, cap. XIX, 212-213. “Sutiles relatos de cortesanos y de lo bueno de su compañía”.

⁹³⁵ Corán 55 (El Compasivo): 1-4.

⁹³⁶ Esta primera frase es la traducción que da ‘Awfi de una máxima en árabe que le precede, pero cuyo texto está corrupto, pues hay en ella una palabra sin sentido, de la que se hace eco también Mosaffā.

Una espada desenfundada es la lengua, ¡cuidado!
Resguarda tu cabeza de esta espada desenfundada

Y de la misma manera que la espada solo se debe desenfundar cuando es menester, también solo cuando es menester se le debe dar vueltas a la lengua en el paladar por cuanto muchas han sido las palabras que han coronado al que las ha proferido, y si se habla en su momento y se escucha con el oído de la conformidad, animará como el agua de vida, mas si se habla fuera de lugar y el que oye está airado, será cáustica cual veneno letal. Y cuando el Ungido, *sobre él sea la paz*, dice *ciertamente Dios detesta al hombre elocuente que le da vueltas a su lengua como la vaca se la da a la hierba con su lengua*, se refiere a que si cuando ha lugar, el hablar es riqueza, cuando ha de callar es ornato. Y en este capítulo contaremos varios relatos sobre el silencio y el habla, *con la ayuda de Dios*.⁹³⁷

Dos relatos no están protagonizados en este capítulo por mandatarios. Uno de ellos, redactado en un tono jocosos y que puede leerse en mi traducción parcial de la obra, cuenta la historia de un estampador de telas de la India que no podía contener su lengua, a la que él mismo rogaba se estuviera callada para mantener la cabeza sobre su cuerpo, pero que, con todo, suelta ante un rajá un disparate que casi le cuesta la vida.⁹³⁸ En mi traducción falta el verso final, que reza:

En el infierno del cuerpo, la lengua es aguijón de escorpión
La llave del Paraíso es no tener lengua
Si la luna se encuentra en el firmamento
es porque desde el principio fue creada sin lengua

En el segundo relato se reprueba más bien el preguntar lo que no se debe, más que el hablar. El protagonista es el sufí Ebrāhim Adham, quien cuenta en primera persona que en cierta ocasión paseaba por un monte de Siria cuando vio un grupo de ascetas que se habían instalado allí. Extrañado, se acercó a ellos y les formuló unas preguntas que

⁹³⁷ L. II, cap. XVIII, 467-469. “Sobre la virtud del silencio y el habla”.

⁹³⁸ Véase “El ornato del silencio”, en ‘AWFI, 2011, 182-183. (L. II, cap. XVIII, 469-472. “Sobre la virtud del silencio y el habla”).

respondieron bien. Seguidamente les preguntó la razón por la que se habían instalado en aquellas montañas, y de dónde sacaban el sustento, a lo que respondieron que el que hace girar el molino hace también entrar lo que se muele en él. A esto que uno del grupo va y le dice a Ebrāhim que sería un buen y gran hombre si no fuera tan hablador. Ebrāhim le preguntó qué quería decir con aquello, a lo que le respondió que todo el que habla no puede obrar, y que dichoso sea quien el temor a Dios lo haya hecho callar, que ellos son elocuentes y que aunque las gentes los llamen necios, son juiciosos. Dicho esto, todos se volvieron sin decirle nada y Ebrāhim termina diciendo que se percató de que en la senda de la mortificación el mejor medio para lograr el propósito es el silencio, por lo que ya nunca volvió a hablar sin necesidad.⁹³⁹

Otra mención de pasada en otra parte de la obra podemos verla en el refrán *es herejía callarse cuando es menester hablar*, que le dice un borracho a un almotacén, cuando éste le manda callar cuando aquel no dejaba de argumentar y justificar su estado ebrio.⁹⁴⁰

VII b. 6. Lealtad y deslealtad

El título del breve capítulo que dedica a la lealtad (en especial, con los amigos y allegados), es “Sobre la virtud de la lealtad”, y comienza con el siguiente exordio:

El libro de la nobleza de carácter lleva por título la fidelidad, aunque la fidelidad es escasa en esta época como el ave fénix y el sulfuro rojo, como dice el poeta:

Se acabó la caballerosidad, desapareció la fidelidad
de ambas quedaron el nombre, como el *simorǧ*⁹⁴¹ y la alquimia

Y hay para los buscadores de la Verdad una advertencia en la palabra fidelidad [vafā], pues ésta tiene tres letras; la almena del castillo de la fidelidad tiene dos partes, comienza [la palabra] por la *vāv* y termina por la *alef*, y ambas son letras enfermas⁹⁴². De aquí sacan en claro los buscadores de la Verdad que en la

⁹³⁹ L. II, cap. XVIII, 479-480. “Sobre la virtud del silencio y el habla”.

⁹⁴⁰ L. I, cap. XVI, 44. “Sobre respuestas tajantes dadas por juiciosos a fin de contentar”

⁹⁴¹ Véase n. en la pág. 190.

⁹⁴² “Letras enfermas” (“ḥoruf-e ‘ellat”), llamadas así en la gramática árabe porque se modifican al derivarse las palabras.

compañía de ningún amigo se halla la salud, ya que en la fidelidad hay dos letras enfermas; y el Creador, *alabado y exaltado sea*, menciona con encomio en el Excelso Corán a los colectivos que rodean la Caaba de la fidelidad y que moran en los parajes de la pureza. *Dice el Altísimo: en cumplir con los compromisos contraídos*⁹⁴³. Los prohombres han dicho: *No seáis más viles que el perro*, que quiere decir que en el campo de la hombría los hombres cual leones no deben ser en lo que a fidelidad se refiere menos que el perro, que cuando una mano le da un hueso de comer se lo agradece tanto que por ella se enfrentaría a los leones y hace de pastor y guardián nocturno del rebaño. Y aunque esta cuarteta es célebre, es también harto elegante, como han dicho. Poema:

No mires tú que el hombre salga virtuoso
mira cómo sale el hombre al cumplir con los pactos
que si el hombre incumple con lo que pacta
el hombre saldrá de todo lo que puedas imaginar

Y este capítulo contiene relatos de personas que en época de ventura fueron buenos cumplidores y no han dejado sin sentido⁹⁴⁴ [la frase] *ciertamente cumplir los pactos forma parte de la fe. En la senda de Dios y con Su ayuda.*⁹⁴⁵

VII b. 6.1 “Lealtad” como “pacto”

Este es uno de los capítulos en los que la polisemia de los términos usados por el autor es más patente ya que mezcla conceptos como la “fidelidad” en general, la “lealtad” con los amigos, y el “cumplimiento o incumplimiento de la palabra (para lo cual el autor dedica otro capítulo aparte). Ahora bien, hay que tener en cuenta que ‘Awfi utiliza en el título del capítulo la expresión “vafāi ba ‘ahd” (liter. “fidelidad al pacto”), que yo he traducido como “lealtad”, aunque “‘ahd” se puede traducir igualmente además como “pacto”, “trato”, “palabra”, “juramento”. Otras opciones son las que dan los mss. MJ y BONYAD. El primero dice textualmente “Sobre la virtud de la lealtad [vafāi ba ‘ahd], la fidelidad [vafādāri] y el cumplimiento de los pactos [moḥāfezat-e ‘ahd]”, mientras que

⁹⁴³ Corán 2 (La vaca): 177 (parte de la aleya).

⁹⁴⁴ ... “y no han dejado sin sentido”. El texto base dice “y han dejado sin sentido”. Corregido con el mss. BONYAD.

⁹⁴⁵ L. II, cap. XIX, 491-493. “Sobre la virtud de la lealtad”.

el segundo dice “Sobre la fidelidad [vafā] y el pacto [‘ahd] y todo lo que tiene que ver con estos caracteres”. Por su parte, Nizāmu’-d-Dīn traduce el capítulo como “On the Excellence of Fidelity to Promises and good Faith”.

Dicho esto, es menester incidir en que ‘Awfī considera la lealtad entre amigos como un pacto —que a veces llama “ḥosn-e ‘ahd”—, haya habido o no promesas pronunciadas de palabra o cerrado pactos. La amistad es para este autor un pacto tácito, y como tal se trata como puede verse en todos los relatos de este capítulo. Es por esta razón por la que he preferido traducir el capítulo como “Sobre la virtud de la lealtad”, y porque además no veo en él la oposición al capítulo “Sobre la reprobación de incumplir promesas y pactos”, en el cual sí se habla sin ambages de lo réprobo que es incumplir con la palabra dada y los pactos pactados.

Así, ‘Awfī no dedica ningún capítulo a la “traición” en el amplio sentido de la palabra y como antónimo de la “lealtad” que se trata en este capítulo. Lo más parecido que trata a la “traición” es, por un lado, el brevísimo capítulo de 4 relatos titulado “Sobre la reprobación de la falta de honradez y la apropiación indebida”, del que hablo en I 3.6.4.4 “Honradez” *versus* “traición a los bienes ajenos”, y, por el otro, aquellos relatos que tienen que ver con la ingratitud, pues se puede interpretar como una clase de traición.

El último relato de este capítulo es todo un ejemplo de lo que explico aquí, pues en él se mezclan mejor que en ningún otro el valor moral del “cumplimiento de una promesa” con el de la amistad en sí. El relato, del que solo hago aquí mención, no es más que una versión de la historia apócrifa de los “tres amigos del colegio” —sobradamente conocida en la cultura persa—, pero con personajes diferentes, ya que en lugar de Neẓām-al-Molk, Ḥasan-al-Šabbāḥ y ‘Omar Kayyām ‘Awfī nos habla de una historia casi idéntica, pero protagonizadas por Abu ‘Abdollāh, que llegó a ser visir del califa al-Mahdī, y que en su juventud promete a sus amigos Aḥmad Abu Ayyub y Aḥmad b. Abi Kāled ayudarles si en el futuro llega a ascender, lo cual no llega a ser menester ya que también llegaron a ser visires de los califas al-Manṣur y al-Ma’mun respectivamente.⁹⁴⁶

Véase también en VIII b. 6. Relatos sobre la lealtad y la deslealtad, rels. 4,5.

⁹⁴⁶ L. II, cap. XIX, 516-518. “Sobre la virtud de la lealtad”.

VII b. 7. Calumnia, difamación y chismorreo

A este tema dedica ‘Awfi el capítulo “Sobre la reprobación del chismorreo, la calumnia y la difamación”, cuyo exordio dice:

“Namima” significa chismorreo y calumnia, y son estas dos cualidades igual de réprobas, pero del chismorreo habla mucho el texto del Sagrado Corán, de tal manera que dice: *al pertinaz difamador, que va sembrando calumnias, a quien impide el bien, al violador de la ley, al pecador*⁹⁴⁷, y otra aleya dice: *¡Ay de todo aquél que difame, que critique!*⁹⁴⁸. Y los exegetas han dicho que lo que quiere decir “humaza” es murmurador, y lo que quiere decir “lumaza” es hablar mal de la gente a sus espaldas y maldecirlas. Y el Ungido, *sobre él sean las saluciones y la paz de Dios*, dijo a sus Compañeros: *os anuncio qué personas son las peores*⁹⁴⁹. Preguntaron: ¡Oh profeta de Dios! ¿Cuáles son? Respondió: *aquellas que van murmurando, que vician [las relaciones] entre los amigos, y los que procuran la perdición de los inocentes*⁹⁵⁰, es decir, las peores personas son aquellas que marchan por la senda de la murmuración, provocan enemistad entre los amigos que comparten un corazón, minan con el chismorreo las bases de la sinceridad de los amigos y exageran buscando defectos en personas que carecen de ellos y están exentas de toda tacha, dando cuenta de sus imperfecciones y vicios. Y con este preámbulo se cuentan en este capítulo relatos de aquellos que estaban afectados de estas cualidades censurables, por las que se vieron en dificultades y tuvieron que pagar, para que sea una advertencia para los sensatos. *En la senda de Dios y con Su ayuda.*⁹⁵¹

Solo destacar aquí un relato de este breve capítulo, que puede leerse en mi traducción, en el que se narra cómo un siervo chismoso y liante enfrenta con sus difamaciones a marido y mujer, hasta que la historia acaba en la muerte de los dos: ella, muerta a manos

⁹⁴⁷ Corán, 68 (El cálamo): 11 y 12. El hilo de estas dos aleyas comienza en la anterior, que dice: *¡No obedezcáis a ningún vil jurador!*

⁹⁴⁸ Corán, 104 (El difamador): 1.

⁹⁴⁹ Seguidamente, ‘Awfi da traducción fiel al persa de esta tradición oral.

⁹⁵⁰ “los que procuran la perdición de los inocentes”. ‘Awfi da una versión errónea de la frase final de esta tradición oral, que corrige Mosaffā. Traduzco según la versión corregida. Cf. MOSAFFĀ, 2007 (C), 894-5.

⁹⁵¹ L. III, cap. XIX, 559-560. “Sobre la reprobación del chismorreo, la calumnia y la difamación”.

de él, y él, ejecutado por matarla a ella.⁹⁵²

VII b. 8. Cumplimiento e incumplimiento de la palabra

A este tema dedica ‘Awfi el breve capítulo titulado “Sobre la reprobación de incumplir promesas y pactos”, cuyo exordio es el siguiente:

Sábeta que uno de los caracteres censurables y de los hábitos indeseables es el de faltar a una promesa, siendo esto prueba de la inconsistencia de un hombre. Y el Ungido, *sobre él sean la saluciones de Dios*, ha dicho que *la promesa es deuda*, es decir, que a todo el que le hagas una promesa, esa promesa se torna en una deuda cuyo pago es obligado. Y son muchos los relatos que hay sobre quienes hicieron promesas y las cumplieron y sobre los que no las cumplieron, de los que os vamos a contar varios. *Y Dios sabe la verdad.*⁹⁵³

Destaco el relato que es del todo idéntico al de Moḥammad-al-Amin y su moza concubina llamada Ġādera (véase Rel. 4 en VIII b. 6. Relatos sobre la lealtad y la deslealtad). ‘Awfi cuenta que un notable árabe llamado ‘Anān b. Jahm⁹⁵⁴ se casa con su prima, Omm-e-‘Oqba b. ‘Amr⁹⁵⁵, y ambos cierran un pacto de fidelidad en virtud del cual ninguno se casará con nadie en caso de muerte de uno de los dos. Él muere y ella rompe el pacto, pero en la misma noche de bodas se queda dormida antes de consumar el matrimonio y ve a su marido fallecido que le dice un verso en árabe:

*Has traicionado y no has respetado a tu marido
No reconociste el derecho ni mantuviste la promesa
Lo traicionaste al verlo en su tumba
Así es para todo el que yace en el sepulcro*

‘Awfi añade un verso persa:

⁹⁵² Véase “El siervo chismoso”, en ‘AWFI, 2011, 235-236. (L. III, cap. XIX, 561-565. “Sobre la reprobación del chismorreio, la calumnia y la difamación”).

⁹⁵³ L. III, cap. X, 274-275. “Sobre la reprobación de incumplir promesas y pactos”.

⁹⁵⁴ Personaje no identificado. Nizāmu’d-Dīn transcribe el nombre como “Ghassān b. Jahm”. Cf. NIZĀMUD-DĪN, 1929, 222.

⁹⁵⁵ Personaje no identificado.

Traicionaste y rompiste la promesa
Tras esto, ¡que no seas feliz en el mundo!
Todo el que termina habitando en el corazón de la tierra
su recuerdo no queda en el corazón de los amigos

Ella se despierta, y al punto muere dando un grito.⁹⁵⁶

Una mención más que hace el autor en otra parte del *Javāme* sobre la importancia que tiene cumplir con la palabra, en especial, los reyes y mandatarios, la vemos en un capítulo en el que se trata una de las guerras entre iranios y turanios, la de Keykāvus contra Afrāsiyāb concretamente. ‘Awfi pone en boca de Rostam cuando le dice al rey Keykāvus —quien le pide que rompa el pacto de paz cerrado con Afrāsiyāb— que “sabe el rey que incumplir un pacto no es digno de reyes ni de hijos de reyes” y termina esta larga historia de batallas con un colofón del mismo ‘Awfi, que dice que “este relato es una advertencia para los juiciosos para que sean fieles a los pactos y promesas y que si no cumplen, verán las consecuencias”. ‘Awfi termina con este verso:

No mires el que un hombre posea virtudes
mira si un hombre cumple su promesa
que si un hombre incumple su promesa
entonces incumplirá todo lo que puedas imaginar.⁹⁵⁷

VII b. 8.1 Palabra de profetas: Ismael y Mahoma

Dentro del capítulo “Sobre la reprobación de incumplir promesas y pactos” incido en dos relatos en los que se pone como ejemplo de tener palabra a dos profetas: Ismael y Mahoma, quienes cumplen su promesa aún cuando no les fuera sencillo.

En el primero, que ‘Awfi dice que cuentan “los libros de exégesis”, vemos al profeta Ismael esperando que regresara un hombre al que estaba acompañando en su camino y que había ido a atender un asunto, pues éste le había pedido que le esperara. Aquel olvidó lo que le había dicho a Ismael, quien se quedó esperando allí dos días, hasta que por casualidad aquel hombre pasó por allí porque le cogía de paso. Al ver allí a Ismael, el hombre cayó a los pies de éste y le preguntó por qué él, profeta de Dios, se había

⁹⁵⁶ L. III, cap. X, 287-290. “Sobre la reprobación de incumplir promesas y pactos”.

⁹⁵⁷ L. I, cap. IV, 117-132. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”.

quedado allí esperándole. Ismael le respondió que porque le había prometido que lo esperaría, que cómo se iba a permitir a sí mismo faltar a su palabra. ‘Awfi concluye diciendo que fue por esta razón por la que Dios menciona en el Corán a Ismael como un hombre de palabra, cuando dice: *Y recuerda en la Escritura a Ismael. Fue cumplidor de su promesa. Fue enviado, profeta*^{958 959}.

Sobre Mahoma, cuenta que una vez Abu-l-Hayṭam b. Tihan vino a donde estaba el Profeta y se puso a hablarle de lo solo que se encontraba. El Profeta le respondió que el próximo esclavo que le trajeran en un botín, se lo regalaría. Transcurrido un tiempo trajeron un botín en el que había una esclava moza, que llevaron a Mahoma. Fāṭema fue a su padre, al que dijo mostrándole las manos, que se les había llenado de ampollas de hacer girar las muelas del molino, que necesitaba, pues, aquella esclava. El Profeta le respondió a su hija que cómo se la iba a dar si ya se le había prometido antes a Abu-l-Hayṭam, y que no podía faltar a su promesa.⁹⁶⁰

VII b. 9. Vergüenza

A este tema dedica ‘Awfi el capítulo “Sobre la virtud de la vergüenza” cuyo exordio dice:

Cuentan los buceadores del mar de la exégesis a propósito de esta aleya de Dios, *alabado y exaltado sea*, sobre la historia de Yusof y Zoleykā: *Dice el Altísimo: Ella lo deseaba y él la deseó. De no haber sido iluminado por su señor*⁹⁶¹, que [interpretan como que] en el aposento de Zoleykā había un ídolo, y cuando ella fue a José para apaciguar la sed de su corazón ardiente en la boca del pozo de vida del bienamado, estaba un ídolo colocado en un rincón, y ella le colocó una tela encima. José, *sobre él sea la paz*, preguntó: “¿qué haces?” Ella respondió: “Me da vergüenza pecar delante de él”. Dijo José: “Pues aún más yo, que me da vergüenza de la mirada penetrante de Dios”, y regresó sin satisfacer el deseo. En resumen, lo que significa es que la vergüenza evitó que el vergel de la sabiduría de José se deshonrase cometiendo pecado. Para que las gentes sepan que todo el

⁹⁵⁸ Corán, 19 (María): 54.

⁹⁵⁹ L. III, cap. X, 276-277. “Sobre la reprobación de incumplir promesas y pactos”.

⁹⁶⁰ L. III, cap. X, 275-276. “Sobre la reprobación de incumplir promesas y pactos”.

⁹⁶¹ Corán, 12 (José): 24 (parte de la aleya). La aleya continúa diciendo: *Fue así para que apartáramos de él el mal y la vergüenza*.

que siempre beba del agua de la vergüenza, ningún pecado quemará la cosecha de sus devociones.⁹⁶²

A pesar de ser una de las virtudes de menor representación en el *Javāme‘* y de dedicarle el autor solamente 10 relatos, la vergüenza es una virtud lo suficientemente importante para colocarla ‘Awfi al inicio del Libro II, libro que dedica a las excelencias de las virtudes, a las conductas encomiables y a los loables atributos de la naturaleza humana. Es por ello que el encabezamiento de este Libro II también lo dedica a la vergüenza, siendo así que es el único capítulo que de alguna manera posee dos exordios en el *Javāme‘*. En este “pre-exordio”, ‘Awfi dice colocar la vergüenza al comienzo por ser la que “encabeza el libro de la nobleza del carácter y de las buenas conductas”, y porque la vergüenza es “la raíz del árbol de la fe” y “el árbol grande de las ramas del islam”. ‘Awfi refiere también 6 tradiciones orales acerca de la vergüenza, a saber: *la vergüenza es la médula de la fe; en la vergüenza está toda benevolencia; la vergüenza no trae sino el bien; la vergüenza es una parte de la fe; la vergüenza y la fe están en el mismo nudo, y si una se abre, la otra también; y quien carece de vergüenza carece de fe*. ‘Awfi explica haber traído a colación todas estas tradiciones para que todo aquel que tiene fe en el Corán y se abstiene de cometer lo que en él se prohíbe, esté seguro de que nada está oculto a la mirada de Dios y así rehúya de cometer obscenidades, y que, aquel que peque, o bien no cree en el Corán, o no tiene vergüenza. El autor sigue, pero recurriendo a las palabras de los sabios, que dicen que “de la vergüenza depende la perduración y el orden del mundo” pues si desapareciera esta cualidad, “el hijo no tendría vergüenza ante su padre y el siervo ante su amo”, por lo que surgirían desórdenes que serían perniciosos para el mundo, y reproduce este verso:

*Si no le tuvieras miedo al final de las noches
y no sintieras vergüenza, harías lo que te viniese en gana
No, juro por Dios, que no habría ningún bien en la vida
y el mundo, si la vergüenza desapareciera.*⁹⁶³

⁹⁶² L. II, cap. I, 6-7. “Sobre la virtud de la vergüenza”.

⁹⁶³ L. II, cap. I, 3-5. “Sobre la virtud de la vergüenza”. Este “pre-exordio” sigue con un panegírico a su mecenas, al que también dedica un verso en árabe en el que dice que en su carácter se hallaba la vergüenza.

VII b. 9.1 La vergüenza al mismo nivel que la razón

El alto valor que ‘Awfi le da a la vergüenza es patente también en el primer relato del capítulo, donde la coloca al mismo nivel que la razón, en un relato del que ya doy cuenta en II 2.1 Musulmán a ultranza, en el que Aristóteles, preguntado por cómo guía Dios a los hombres en los tiempos que no hay profetas, responde que Dios “ha amasado en el carácter del hombre el juicio y la vergüenza, así que no los ha dejado a su suerte”. ‘Awfi argumenta esto con un poema en árabe que viene a decir que si no hay miedo al infierno, sí que lo hay a la vergüenza, por formar parte inseparable de la idiosincrasia del ser humano, vergüenza que nos impide pecar:

*Supón que no nos alcanzara el Día del Juicio
y que no ardiera el condenado al infierno
¿No bastaría a quien es de condición
la vergüenza del malhechor ante el bienhechor?*⁹⁶⁴

VII b. 9.2 La vergüenza y el pudor

Los términos que ‘Awfi utiliza para referirse a la vergüenza son dos, “ḥayā” (de origen árabe), y “šarm”, una palabra persa, iguales en cuanto a denotaciones y connotaciones en los dos idiomas, y que, al igual que nuestro equivalente castellano, “vergüenza”, pueden tener tanto la acepción 1ª del *DRAE* (Turbación del ánimo, que suele encender el color del rostro, ocasionada por alguna falta cometida, o por alguna acción deshonrosa y humillante, propia o ajena), o la acepción 2ª (Pundonor, estimación de la propia honra), es decir, “pudor” y “recato”, como actitudes ante lo relacionado con el sexo.

De acuerdo con las palabras del Exordio, del “pre-exordio” y del relato 1, ‘Awfi debería tratar en este capítulo más la segunda acepción, la del pudor y la vergüenza en materia sexual. Sin embargo, los relatos 2, 3 y el de Neẓām-al-Molk y los de la vergüenza ante Dios, desbaratan este esquema.

Resumiendo, de los diez relatos del capítulo, solo dos están relacionados con el pudor, a saber, el de Anuširavān (Rel. 1), y otro que cuenta cómo Mahoma estaba una vez sentado con las piernas estiradas cuando entra Abu Bakr, al que dio la bienvenida pero

⁹⁶⁴ L. II, cap. I, 7. “Sobre la virtud de la vergüenza”.

ante el cual no recogió las piernas. Al rato entra ‘Otmān, ante el que sí recoge las piernas. Los Compañeros preguntan al Profeta la razón de aquella deferencia hacia ‘Otmān, a lo que responde cómo no va a sentir vergüenza ante alguien ante el que se avergüenza Dios y los ángeles de los siete cielos y la tierra. ‘Awfi termina el relato diciendo que una de las cualidades encomiables del Comendador de los Creyentes ‘Otmān era que jamás, por su mucha vergüenza, se hubo mirado el miembro, siendo así que, al no haber él abandonado la vergüenza, el Profeta lo quería más que a los otros Compañeros.⁹⁶⁵

VII b. 9.3 Vergüenza ante Dios

De los 10 relatos, 3 versan sobre la vergüenza ante Dios, pero no como lo expresa en el exordio, donde Zoleykā no quiere cometer pecado carnal ante un ídolo, y José, ante Dios.

En el primero, unos niños que están jugando en la calle son reprendidos por un anciano por el ruido que hacen, y les dice si no les da vergüenza jugar delante de los ancianos y faltarles el respeto, a lo que un niño le responde que si esos ancianos sintieran vergüenza ante Dios, ellos, los niños, se abstendrían de sus desatinos por el temor y respeto que impondrían.⁹⁶⁶

En el segundo, tomado de la obra *Resāla-ye Qoṣeyri*, del sufí Abu-l-Qāsem Qoṣeyri cuenta ‘Awfi cómo unos sufíes llegan a un bosque en el que tuvieron miedo por el rugir de los leones que se escuchaban allí, y que vieron a un hombre dormido, con su caballo junto a él, y lo despertaron para decirle que no era lugar aquel para dormir, pues estaba lleno de leones. Aquel hombre responde que a él le daría vergüenza temer a otra cosa que no sea Dios. El relato termina con un comentario de uno de los sufíes que dice que allí lo dejaron, y que se percataron de que todo el que tenga vergüenza ante Dios, no le temería a nada.⁹⁶⁷

En el tercero vemos a Zayn-al-‘Abedin (el cuarto en la línea del imamato chií) que está mimando a su hijo, y su hija pequeña se pone a llorar. El padre, creyendo que lloraba por celos, se pone a mimarla a ella también y le dice que también la quiere, ante lo que la niña reacciona llorando más profusamente. Zayn-al-‘Abedin le pregunta el porqué de

⁹⁶⁵ L. II, cap. I, 8. “Sobre la virtud de la vergüenza”.

⁹⁶⁶ L. II, cap. I, 8. “Sobre la virtud de la vergüenza”.

⁹⁶⁷ L. II, cap. I, 8-9. “Sobre la virtud de la vergüenza”.

su llanto, y la niña le responde haber ella misma escuchado de él que quiere a Dios, que no debería haber amor de hijo ni de hija en un corazón que ama a Dios. La niña reprende al padre diciéndole que se avergonzara ante Dios.⁹⁶⁸

VII b. 9.4 Sobre la impudicia

El capítulo sobre la vergüenza no tiene un opuesto en el sentido estricto, es decir, uno en el que se trate la desvergüenza bajo la acepción de “falta de vergüenza”, “descaro” o “insolencia”. Hay, sin embargo, un capítulo en el Libro III, “Sobre la reprobación de la impudicia. Mención de algunos que cometieron actos impúdicos” que sí versa sobre el opuesto de la vergüenza, pero solamente bajo la acepción de “impudicia” e “indecencia” sexuales. De hecho, ‘Awfi dice en el exordio que ya que ha escrito un capítulo sobre la castidad (‘effat), ahora ofrece este sobre la impudicia (nāḥefāzi), aunque en el *Javāme* no existe semejante capítulo, y no creo que el autor se refiera al capítulo XXIII de este mismo Libro III, “Mención de mujeres ascetas y de buen proceder”, pues, además de que solo trata de mujeres, la palabra que usa para “asceta” es “pārsā”, y en él, a excepción de 2 relatos⁹⁶⁹ de los 15 que componen el capítulo, todos los demás son sobre mujeres ascetas y piadosas, más que sobre mujeres castas.⁹⁷⁰

“Sobre la reprobación de la impudicia. Mención de algunos que cometieron actos impúdicos” es un breve capítulo, de solo 5 relatos, en cuyo exordio ‘Awfi arremete no sólo contra la impudicia sino también contra la inclinación sexual, que tacha de “naturaleza diabólica”, pero que algunos “por la Gracia de Dios y mediante sus esfuerzos en purificar su moral y domeñar la carne” pueden dominar “subiendo a lo más alto desde los más bajos fondos de Satanás” alcanzando, pues, la dicha, en virtud de la aleya que reza: “*En cambio, los que crean y obren bien, éstos son lo mejor de la Creación*”⁹⁷¹. A éstos lo contrapone ‘Awfi a los que “han permanecido en el abismo

⁹⁶⁸ L. II, cap. I, 12-13. “Sobre la virtud de la vergüenza”.

⁹⁶⁹ L. III, cap. XXIII. “Mención de mujeres ascetas y de buen proceder” 674-679; 680-681. Uno de ellos, que es una versión del martirio de santa Eufrosia de Nicomedia, puede leerse en mi traducción parcial de la obra. Véase “Mantener la castidad hasta la muerte”, en ‘AWFI, 2011, 246. (véase IV 1.8.2.2 Una versión del martirio de santa Eufrosia de Nicomedia).

⁹⁷⁰ A uno de los relatos hago referencia en VII a. 1.2 Justicia divina. Otro de ellos, acerca de una mujer temerosa de Dios y que le es fiel a su marido, se encuentra en mi traducción parcial. Véase “La devoción a Dios de la esposa del jardinero”, en ‘AWFI, 2011, 246. (L. III, cap. XXIII, 679-680. “Mención de mujeres ascetas y de buen proceder”). También en mi traducción pueden leerse otros dos relatos de este capítulo, el primero de los cuales, no tiene nada que ver con el tema de las mujeres piadosas. Véase “Un loco cuerdo” y “Una conversación entre marido y mujer”, 244-245 y 245-246. (664-666 y 668-669).

⁹⁷¹ Corán, 98 (La prueba clara): 7.

carnal animal” habiéndose pues, “debido a su bajeza y vileza”, privado de “alcanzar los grados de la dicha y la ventura” por cuanto son “como los pollos, que moran en muladares hechos con la inmundicia de sus cuerpos” y que no procuran otra cosa que “comer, dormir y dar rienda suelta a la lujuria”. ‘Awfi trae a colación la aleya que se refiere a este tipo de personas: “*Son como rebaños. No, aún más extraviados*”.⁹⁷²

‘Awfi termina su exordio con su tono habitual, que “no hay cualidad más réproba que la impudicia ya que la fornicación y la lujuria son algo malo tanto en la religión como en el mundo”.⁹⁷³

En este capítulo solo 1 relato está protagonizado por autoridades políticas, y en él el mensaje es que los mandatarios deben abstenerse de cometer acciones impúdicas y también injustas y crueles pues pueden ser la causa del final de su gobierno además de otras desgracias. Un gobernador, Aḥmad b. ‘Abdollāh Kojestāni, que ya de hecho era poco discreto pues preguntaba a sus súbditos sobre sus amoríos, se apodera a la fuerza de la mujer de uno de sus militares, de la que se había encaprichado. Esto le cuesta el gobierno y el castigo con el taliḥ, pues otro hace lo mismo con su madre, a la que secuestra y mata^{974 975}.

Hay otro capítulo que trata la impudicia, “Mención de mujeres impías e impúdicas”, pero cuyos 10 relatos son de contenido misógino sobre todo. Tres de ellos pueden leerse en mi traducción parcial del *Javāme*.⁹⁷⁶

VII b. 10. Envidia

A este tema dedica ‘Awfi el capítulo “Sobre la desaprobación del rencor y la envidia” cuyo exordio dice:

A propósito de los sabios judíos, Dios el Altísimo ha revelado: ¿Envidiarán a la

⁹⁷² Corán, 7 (Los lugares elevados): 179 (parte de la aleya).

⁹⁷³ L. III, cap. XVII, 503-504. “Sobre la reprobación de la impudicia. Mención de algunos que cometieron actos impúdicos”.

⁹⁷⁴ L. III, cap. XVII, 504-511. “Sobre la reprobación de la impudicia. Mención de algunos que cometieron actos impúdicos”.

⁹⁷⁵ Uno de los relatos está publicado en mi traducción parcial. Véase “El engaño del Diablo”, en ‘AWFI, 2011, 233-234. (L. III, cap. XVII, 522-525. “Sobre la reprobación de la impudicia. Mención de algunos que cometieron actos impúdicos”.)

⁹⁷⁶ Véase “Una mujer visita la tumba de su marido”, “Tres plegarias respondidas”, y “La mujer pérfida”, en ‘AWFI, 2011, 247-248; 248-249; y 249-250. (L. III, cap. XVII. “Sobre la reprobación de la impudicia. Mención de algunos que cometieron actos impúdicos”; 703-708; 708-709; y 709-713).

*gente por el favor que Dios les ha dispensado?*⁹⁷⁷ La envidia es el resultado de la codicia y la tacañería, y aun cuando ambas son harto réprobas, la envidia es, empero, peor que esas dos porque el hombre codicioso dedica toda su vida a acaparar bienes y dineros sin importarle las pérdidas o beneficios de los demás, y el hombre tacaño está enamorado de su dinero, dinero que no permite ver en mano ajena. El hombre envidioso se consume todo el tiempo en la tribulación de la envidia, sin querer el bien para nadie. Si ve en las manos de amigo un turbante blanco, pasa un día negro, y si ve que un compañero lleva puesto un buen ropaje, su gusto se torna en disgusto. Y han dicho los prohombres: La envidia es aborrecer las bendiciones del Creador en manos ajenas. Y todo el que se vista con el atuendo de las bendiciones del Creador, el hombre envidioso, aunque no pueda cambiar eso sí que, meramente por su mala conciencia, hace por ofender al que lo lleva y centra su voluntad en echar a perder esas bendiciones, quemándose en el fuego de la envidia y amargándose la vida. Y el Ungido, *sobre él sean las salutations*, dijo que *las bendiciones de Dios tiene enemigos*. Y le preguntaron, *¿y quiénes son los enemigos de las bendiciones de Dios?* ¡Oh profeta de Dios! Respondió: *aquellos que envidian las bendiciones que Dios ha dado a la gente*.⁹⁷⁸ Y los sabios han asemejado la envidia al fuego al decir que la cualidad del fuego es la de comerse lo que encuentre, mas, cuando no encuentra nada, se come a sí mismo, por lo que se aniquila a sí mismo. Y el hombre envidioso, aunque encienda el fuego de la envidia, en realidad se quema a sí mismo. Poema:

Ten paciencia con la envidia del envidioso, que tu paciencia es la que lo matará

Que es como el fuego que se come a sí mismo al no hallar nada que comer

Y en este capítulo se van a contar varios relatos sobre la envidia para que cuando aquellos que reflexionan vean cuán mal lugar es aquella para crecer, limpien los

⁹⁷⁷ Corán, 4 (Las mujeres): 54 (parte de la aleya). *A propósito de los sabios judíos, Dios el Altísimo ha revelado*, es la frase que introduce la aleya, y no pertenece a ésta.

⁹⁷⁸ Seguidamente ‘Awfi da traducción fiel al persa de esto, aunque en lugar de decir “el Ungido dijo” dice “el Profeta —en el que descendió la inspiración divina—, dijo...”

vergeles de sus corazones de los espinos de la envidia.⁹⁷⁹

De este brevísimo capítulo, tres no están protagonizados por autoridades. Uno es la historia de un envidioso que está dispuesto a morir solo para vengarse de su vecino, al que envidia a muerte, por lo que se suicida para que fuese acusado de haberlo matado, mas no se sale con la suya y el relato termina con un colofón de ‘Awfi en el que insiste en que “el fuego de la envidia le quema el alma al envidioso” y remata con el dicho árabe de “*no hay cura para la envidia*”.⁹⁸⁰

Los otros dos están relacionados con Mahoma. De uno ya hago referencia en II 2.1.2.2.9 Judaísmo y cristianismo, último párrafo, que además puede leerse íntegro en mi traducción parcial de la obra.⁹⁸¹ En el otro, que aparece como el primer relato del capítulo, Mahoma se refiere a alguien como “morador del Paraíso”, y, uno de sus Compañeros, se pone a indagar sobre la razón por la que el Profeta se ha referido así a él, creyendo que era porque sería muy devoto o religioso. Al final descubre que ni siquiera era más cumplidor de los deberes religiosos que cualquier otro musulmán, pero aquel hombre, inquirido sobre el porqué se había referido así a él el Profeta, sugirió que quizá fuera porque “jamás había envidiado las bendiciones ajenas”, “nunca había sentido rencor hacia ningún hermano musulmán”, “ni cortado con las tijeras de la envidia la capa de las bendiciones que otorga el Sastre Eterno para los talles de los venturosos”. La narración termina de manera muy similar al Relato 1 de VIII b. 10. Relatos sobre la envidia, con un colofón que dice que la envidia es la “piedra que rompe los dientes de la sinceridad”, en cuya senda “impide caminar”, “alborota los rizos de la vida” y quema “las cosechas de las acciones”. ‘Awfi remata con el mismo dicho del Profeta que aparece al final del citado relato: “*la envidia se come lo benigno como el fuego se come la leña*”.⁹⁸²

VII b. 11. Prisa y dilación

‘Awfi dedica a la prisa, y a su opuesto, la dilación, el capítulo titulado “Sobre la reprobación de las prisas y las ventajas de la dilación”, cuyo exordio es el siguiente:

⁹⁷⁹ L. III, cap. II, 30-32. “Sobre la desaprobación del rencor y la envidia”.

⁹⁸⁰ L. III, cap. II, 41-43. “Sobre la desaprobación del rencor y la envidia”.

⁹⁸¹ Véase “Todo lo que haces te lo haces a ti”, en ‘AWFI, 2011, 209. (L. III, cap. II, 39-41. “Sobre la desaprobación del rencor y la envidia”).

⁹⁸² L. III, cap. II, 32-35. “Sobre la desaprobación del rencor y la envidia”.

La premura y la prisa en los asuntos del mundo son diabólicas y terminan en el arrepentimiento, como han dicho: *La prisa es del Diablo, y la dilación es del Misericordioso*, y la falta de dilación en todas las circunstancias es censurable, y el hombre presuroso se queda sin lograr lo que desea, como dice el poeta:

La prisa y el mal son cosas de Satanás
que traen arrepentimiento para el alma y sufrimiento para el cuerpo

Y en este capítulo se cuentan varios relatos sobre este tema a fin de que el lector reflexione sobre las consecuencias de las prisas y se orne con el ornato de la dilación. *En la senda de Dios y con Su ayuda*.⁹⁸³

Este capítulo solo tiene 6 relatos, de los que tres están conjuntados en uno en mi traducción parcial de la obra⁹⁸⁴.

Aparte de en este capítulo, también se hace a lo largo de la obra mención sobre evitar las prisas y optar por la dilación, especialmente, cuando se trata de hacer justicia (véase p. ej. en VIII b. 11. Relatos sobre la prisa y la dilación, rel. 1).

⁹⁸³ L. III, cap. XX, 581. “Sobre la reprobación de las prisas y las ventajas de la dilación”.

⁹⁸⁴ Véase “El fruto de la paciencia y la reflexión y el perjuicio de la premura”, en ‘AWFI, 2011, 236-239. (L. III, cap. XX, 597-604. “Sobre la reprobación de las prisas y las ventajas de la dilación”).

CAPÍTULO VIII

SELECCIÓN DE LOS RELATOS

VIII a. Sobre las virtudes y vicios capitales

VIII a. 1. Relatos sobre la justicia y la injusticia

Alejandro Magno

1. Sobre la indulgencia de Alejandro, han contado que en cierta ocasión uno de los de su privanza le dijo que fulano amaba a su hija. Alejandro le preguntó qué se debería hacer con él, a lo que respondió que matarlo. Alejandro le respondió que si fuera a matar al que los amara por un lado y al que los tuviera por enemigos por el otro, entonces no quedaría nadie vivo en el mundo. ‘Awfi termina diciendo que por estas palabras quedó de forma evidente su perfecta indulgencia.⁹⁸⁵

Afrāsiyāb

2. Cuentan que Afrāsiyāb se esforzaba mucho en poder reconocer e identificar a opresores y oprimidos, que constantemente estaba pensando en eso de manera que la mayoría de las noches se las pasaba pensando en cómo vencer al opresor y darle la victoria al oprimido. Cierta día unos cortesanos le dijeron que se preocupaba mucho en hacer justicia, que se privaba mucho de la diversión y que si no pensara tanto en las cosas le sería mejor. Afrāsiyāb respondió cómo iba a faltar a su palabra. Los cortesanos le dijeron no haber escuchado de él promesa ninguna, y Afrāsiyāb respondió que el derecho del rey consiste en impartir justicia, en hacerle justicia al oprimido contra su opresor, que todo el que se haga llamar rey ya de por sí ha prometido no abolir los usos haciendo relucir la justicia y la equidad, y que no es de cuerdos incumplir con las promesas.⁹⁸⁶

No‘mān b. Monder

⁹⁸⁵ L. II, cap. IV, 89. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

⁹⁸⁶ L. III, cap. X. 278 “Sobre la reprobación de incumplir promesas y pactos”.

3. Cuentan que de entre los reyes árabes no había ninguno tan severo castigando como No‘mān b. Monḍer. Cierta día estaba éste de caza e iba galopando tras una presa cuando se separó de su ejército en una jornada de mucho calor, y se perdió. A lo lejos vio un árbol, al que se dirigió para descansar bajo su sombra. Al llegar vio a un árabe beduino anciano allí tendido, recitando versos. No‘mān le saludó, y el árabe respondió al saludo. El rey le preguntó si conocía a No‘mān, a lo que el anciano respondió que lo conocía bien, que cuando era él [el anciano] joven, tuvo aventuras amorosas con su madre. Al rato llegó el ejército de No‘mān, y el anciano se dio cuenta de que aquel cazador era el rey, por lo que puso su frente en el suelo y le pidió llorando que le perdonara por haber sido un “viejo mentiroso”. No‘mān rió y lo perdonó, y con este su perdón quedó registrado su nombre entre los que perdonan.⁹⁸⁷

Qobād I⁹⁸⁸

Anušīravān⁹⁸⁹

4. Cuentan que un rey benévolo le preguntó a un sabio sobre el significado de la justicia y la benevolencia, a lo que el sabio respondió que la justicia estriba en renunciar a lo que no necesites y la benevolencia en dar lo que no necesites. El sabio explica que todo el buen nombre que ha dejado en el mundo Anušīravān y Ḥātām Ṭāi fue porque el primero renunció a lo que no necesitaba y el segundo dio lo que no necesitaba. El sabio prosigue citando una tradición oral en virtud de la cual Dios mostró al Profeta el Paraíso y el Infierno, y que en éste pudo ver dos tronos sobre los que habían sentadas dos personas en cuyas manos tenían algo que se asemejaba a un abanico, que agitaban cada vez que una llamarada se dirigía ellos, haciendo que ésta se alejara. Contaba el Profeta que le preguntó al ángel Gabriel quiénes eran, y le respondió que eran Anušīravān y Ḥātām Ṭāi, que Dios había hecho con la justicia de uno y la generosidad del otro sendos abanicos y se los había dado, pues, ya que ambos habían ido al infierno por su increencia, se les atenuaba el tormento por la justicia y la generosidad que practicaban. Aquel rey benévolo le preguntó a aquel sabio ¿por qué fue justo Anušīravān?, a lo que

⁹⁸⁷ L. II, cap. IV, 77-78. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

⁹⁸⁸ Véase “Buena intención”, en ‘AWFI, 2011, 61-62. Relato tomado de la selección de Ja‘far She‘ār, 1363/1984-5, 70.

⁹⁸⁹ Véase también “Cosroes y el cocinero” y “El precio de la juventud” en ‘AWFI, 2011, 119-120 y 70-71. (L. I, cap. XVI, 80-81. “Sobre respuestas tajantes dadas por juiciosos a fin de contentar” y L. I, cap. XV, 24-25. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”).

respondió que⁹⁹⁰ algo que vio fue para él una lección, que cierto día, en su primera juventud, había ido de caza cuando de repente vio cómo uno de los iban andando arrojó una piedra a uno de los perros, al que rompió una pata; a esto que un caballo le dio una coz al que arrojó la piedra, que le rompió la pierna, y al caballo se le hundió una pata en un agujero, y también se le quebró. Anuširavān sigue contando que fue aquello lo que le despertó y pensó si había visto lo que habían hecho y lo que habían recibido aquellos que hicieron lo que no tendrían que haber hecho, que todo el que hace lo que no deba verá lo que no quiere, como han dicho:

Con la gente, mejor gracia y benevolencia

Por cuanto la fuerza no tiene partidarios, mejor un compañero de lágrimas

Como sabes que recogerás lo que siembras

al final de todo, y de todas maneras, lo mejor es el buen proceder.⁹⁹¹

5. Cuentan que Anuširavān tenía dieciocho años cuando lo entronizaron, que conminó a sus gobernadores, notables y mandatarios del estado a ser justos y equitativos y les dejó dicho que si alguien cometía una injusticia o un abuso no lo pasaría por alto y lo castigaría. Mas ocurría que los gobernantes y notables se habían acostumbrados a ser injustos en los tiempos de Qobād, por lo que siguieron siéndolos. Y Así hasta que un gobernador de Azerbaiyán fue injusto con una anciana, a la que confiscó sus bienes, usurpándolos. La anciana fue a donde la corte de Anuširavān y se sentó por donde él solía pasar, hasta que pasó por allí y le pidió justicia. Al escuchar el rey la denuncia de la anciana, ordenó a un sirviente que la llevara a su aposento y que le proveyera de lo que necesitara al tiempo que envió a uno de sus hombres de confianza para que verificara lo que le había contado, lo cual fue confirmado. Anuširavān se hizo cargo del cuidado de la anciana hasta que en cierta ocasión aquel gobernador apareció por la corte. El rey le ordenó que esperara allí, y seguidamente preguntó a los otros gobernadores allí presentes cuánto es el lujo que ostenta y la riqueza del gobernador de Azerbaiyán, a lo que respondieron todos que son inconmensurables. Seguidamente el rey dijo que él, con todo, había usurpado las tierras de una pobre anciana, y preguntó qué castigo merecía. Todos respondieron que el que ordenase el rey. Ordenó a la anciana que hiciera su denuncia al tiempo que el hombre de confianza que hubo enviado

⁹⁹⁰ A partir de aquí, Anuširavān cuenta esta experiencia en primera persona.

⁹⁹¹ L. I, cap. VI, 5. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

testificaba a su favor. Anuširavān ordenó que le arrancaran la piel a tiras a aquel gobernador y que le devolvieran las tierras a aquella anciana, siendo por este caso por el que la majestad e imponencia de este rey se albergó en los corazones y ya nadie volvió a cometer injusticias.⁹⁹²

6. Cuentan que en cierta ocasión el califa al-Ma'mun estaba paseando por Ctesifonte y comenzó a rodear el palacio de los sasánidas y a observar aquellas excelsas construcciones, cuando uno de los ulemas que lo acompañaban le dijo que había una tradición oral que decía que los cuerpos de los reyes justos jamás se corrompían. El califa dijo que aun cuando no cabe dudar de la veracidad de las palabras del Profeta, algo en su fuero interno le impulsaba a ver cómo y en qué estado se encontraba el rey [Anuširavān], así que lo buscaron, encontraron su tumba, lo desenterraron y lo vieron fresco sobre la tierra, como si estuviera dormido. El califa se maravilló y le dio un beso en el rostro. Y vio que llevaba puesto anillos cada uno de los cuales tenía un sello sobre el que había escrito un consejo. Sobre uno venía escrito: “Aveníos con el amigo y con el enemigo”; sobre otro había escrito: “Consultad vuestros asuntos a fin de conseguir vuestro propósito” y sobre otro que “contentaos para tener una dicha lozana y una vida feliz”. Un visir le dijo que era un desperdicio que aquellos anillos estuvieran ahí, que había que cogerlos, ante lo cual el califa le espetó que no era ladrón de tumbas. Al-Ma'mun ordenó que perfumaran la tumba de Anuširavān y que lo volvieran a enterrar. 'Awfi agrega a modo de colofón que en esta historia son varias las moralejas: una, que la justicia tiene la cualidad de evitar que el cuerpo de la persona que la practica sea dañado por la tierra, que si el justo es además musulmán, el Día de la Resurrección se libraré del fuego del infierno, por lo que no cabe extrañarse de lo escrupulosamente caballeroso y halagador que se mostró al-Ma'mun con el cuerpo de Anuširavān, a pesar de ser un rey desprovisto de la indumentaria de la fe. 'Awfi termina con la frase “que Dios, *alabado y exaltado sea*, haga llegar al espíritu del Comendador de los Creyentes al-Ma'mun las luces del Paraíso”.⁹⁹³

7. Cuentan que cuando construían el Palacio de Ctesifonte tenía allí su casa una anciana que vivía de lo que le daba su vaca. Y cuando el palacio se terminó de edificar, Anuširavān la hizo llamar y le propuso comprarle la casa por el precio que ella dijera

⁹⁹² L. I, cap. VI, 7-8. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

⁹⁹³ L. I, cap. VI, 12-13. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

para que viviera sin necesitar de nada el resto de sus días. Pero la anciana rehusó respondiendo al rey ¿qué dinero, ventura y bienes podían hacerle más dichosa que la de ver su bendito rostro cada día y el vivir a la sombra de su justicia? Anuširavān no le obligó a vender su casa, y ordenó que no la tocaran. Y allí quedó la casa, y cada vez que el rey daba audiencia, la anciana sacaba su vaca, que ensuciaba con sus boñigas los recintos reales, siendo testigos de todo aquello los notables y los mandatarios del estado. Y la presencia de aquella casucha en los recintos palaciegos de Anuširavān era para los que la veían una prueba de la justicia de este rey, siendo ese caso de justicia la causa de que permaneciera su nombre para ser elogiado.⁹⁹⁴

8. Cuentan que Mazdak tenía conocimientos astrológicos en los que se basó para vaticinar que por la zona aparecería alguien que abrogaría todas las religiones y cuya religión permanecería hasta el Día de la Resurrección. Deseaba Mazdak que aquel vaticinio se refiriera a él, así que se puso al servicio del rey Qobād, en cuya corte medró gracias a sus conocimientos hasta que creó su religión y alcanzó una fama y predicamento con las que consiguió que mucha gente le siguiera, incluso el rey, lo que provocó un gran disenso en el ambiente religioso. Cuando Qobād murió y Anuširavān fue nombrado rey, vio éste los desórdenes del reino, hizo llamar a la nobleza y a la plebe, con los que se avino, y les condonó la mitad de los impuestos. Esta medida provocó la queja de los visires y los nobles, que dijeron que con aquel dinero que había condonado el rey se podía sufragar la mitad de los gastos de su servidumbre. Respondió el rey que con esta tranquilidad dada a los siervos de Dios se había hecho de otra masa de sirvientes, a ver qué ocurría. Cuentan que al año siguiente trabajaron y sembraron tanto que cada uno triplicó sus ingresos. Cuentan que hizo llamar a los visires, que primero hizo traer las cosechas, y que cuando las trajeron, ordenó que también trajeran las de los años anteriores. Vieron que se había multiplicado por diez, y entonces Anuširavān les preguntó si veían cuánto fruto daba el árbol de la justicia.⁹⁹⁵

9. Cuentan que Anuširavān le preguntó a un visir porqué el halcón tenía una vida corta mientras que la del gorrión era larga. El visir le respondió porque el halcón es cruel y tirano mientras que el gorrión es débil e inofensivo, y que por cuanto esto es así el rey debería estar completamente informado del estado en el que se encuentra la plebe no

⁹⁹⁴ L. I, cap. VI, 13-14. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

⁹⁹⁵ L. I, cap. VI, 14-15. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

fuera a ser que en aquellos rincones del reino en los que el rey no estaba presente ocurriera algo que se convirtiera en un problema. Anuširavān dijo que enviaría auditores de fiar para que preguntara a la gente y de esta manera estar informado de todo, a lo que el visir le objetó diciéndole que los auditores se pueden sobornar, y tras decirle que es imposible encargarse él en persona de administrar el reino, que lo mejor sería que hiciera una campana y la colgara con una cadena en lo alto del palacio para que los que hayan sido víctimas de una injusticia la hagan sonar y así avisen de ello al rey sin ningún mediador. Así lo ordenó Anuširavān y así lo hicieron. Cierta día escuchó sonar la campana, miró desde lo alto del palacio y vio a un burro famélico tocándola⁹⁹⁶. Al ver la delgadez y decrepitud del animal, Anuširavān preguntó quién era el amo, y le dijeron que era de un lavandero, que mientras el animal era joven lo hacía trabajar, pero que cuando envejeció lo abandonó. El rey ordenó que trajesen al lavandero y que le infligiesen un castigo junto al trono. Después ordenó que diariamente se le diese al animal sendas raciones de cebada y paja. ‘Awfi prosigue diciendo que fue tras aquello que las señales de su justicia se hicieron notar entre las gentes y que aun cuando este relato resulte ilógico, es harto conocido, y quizá fuera que alguien que deseara vengarse del lavandero acercara al burro a la cadena, pues saben los juiciosos que el burro carece de raciocinio como para pedirle justicia a Anuširavān. ‘Awfi termina diciendo que este relato sirve para dar cuenta de la justicia de Anuširavān, quien descollaba en equidad y ecuanimidad entre sus semejantes siendo así que ni siquiera los animales se veían privados de la bendición de su justicia, para que sirva de guía a los demás reyes y no se vean éstos privados de que sus nombres sean mencionados para bien.⁹⁹⁷

10. Cuentan que en los tiempos de Anuširavān había un monje cristiano que moraba en un cenobio a los pies de una montaña. Cierta día Anuširavān fue de caza, vio el cenobio y preguntó qué lugar era aquel. Le dijeron que allí vivía un monje recluso que se dedicaba a sus devociones. Anuširavān entró, se acercó a él y le preguntó cuánto tiempo hacía que vivía allí. El monje le respondió que sesenta años. El rey se maravilló y le dijo que era un hombre satisfecho [con lo que tenía], a lo que el monje le respondió que el rey lo era más. Anuširavān se extrañó por aquella aseveración y la rebatió diciéndole cómo iba a ser él más un hombre más satisfecho con todo lo que había acaparado del

⁹⁹⁶ Según mss. MP2. “restregándose en la cadena”, lo cual además de ser más lógico es la versión que se conoce más popularmente.

⁹⁹⁷ L. I, cap. VI, 35-37. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

mundo, y aún quería más, y el monje le replicó que “lo que tú buscas en el otro mundo es menos que este mi cenobio en este mundo, así que mira con los ojos de la verdad a ver si tú eres más satisfecho o yo, pues yo busco lo imperecedero y tú te conformas lo perecedero”. Anuširavān le da la razón, le pide que le dé un consejo y le diga cómo tratar la plebe. El monje le dice que los asuntos de las gentes se reducen a tres: impartir justicia y no tomarse la justicia, siendo esto una virtud propia de los prohombres; o impartir justicia y tomarse la justicia, siendo esto justicia en grado medio, y lo otro no impartir justicia ni tomarse la justicia, siendo esto tiranía y el menor de los grados de la justicia. El monje le pregunta seguidamente en cuál de esos tres supuestos estaba él. El monje prosigue diciendo que todo bien tiene su recompensa y todo mal su castigo, que hacer el bien y vivir obrando el bien es como un cántaro de oro que tarda mucho en romperse y que enseguida se queda erguido, y que hacer el mal es como un ánfora de barro que se rompe pronto y jamás se queda erguida, así que mirase qué atributo era el que buscaba y en qué tenía puestas sus esperanzas. Cuando Anuširavān escuchó aquel sermón quedó advertido, se despidió de él y se fue.⁹⁹⁸

Cosroes II Parviz

11. Cuentan que una vez Parviz se airó con uno de sus chambelanes y lo condenó a arresto domiciliario, confinación que tuvo como consecuencia un gran menoscabo económico para el condenado. A esto que el chambelán se enteró que el rey había levantado dos grandes carpas y que tal día daría en ella audiencia y un festín. Pidió prestado a sus amigos ropas y un caballo y aquel día fue a la corte montado. Creyeron el portero y los demás chambelanes que quizá le habían liberado, sin saber que hacía aquello sin el permiso del rey. Fue ante el rey, que estaba bebiendo vino, y aunque éste se molestó y quiso castigarlo, no lo hizo porque no quería estropear la velada, por lo que hizo la vista gorda. Así que el chambelán se puso a trabajar, y trabajando encontró la oportunidad de esconder bajo su capa una bandeja de oro que pesaba mil meticales, lo cual hizo y se marchó. Parviz se percató de aquello. El chambelán llegó a su casa, hizo trozos la bandeja y con la venta de aquel oro salió de aquella penuria. Al día siguiente los sirvientes se pusieron a buscar la bandeja por todas partes, pero no la encontraban y algunos fueron acusados de haberla robado, y cuando se disponían a castigarlos por ello

⁹⁹⁸ L. I, cap. XV, 24-25. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

para que apareciera, preguntó Parviz qué ocurría, y le contaron lo acontecido. Ordenó el rey que soltarán a los acusados, porque eran inocentes, pues “el que se la llevó no la va a devolver y el que sabe [quién ha sido] no lo va a decir”. Transcurrido un año de aquello, el rey volvió a dar un festín en el mismo lugar. El chambelán volvió a pedir prestadas ropas y se presentó de nuevo ante Parviz. Cuando el rey lo vio, éste comenzó a reírse, lo llamó y le preguntó en voz baja al oído si ya se había gastado toda la bandeja. El chambelán se echó al suelo y le respondió que lo que hizo fue para librarse de la muerte y ser matado ya que el descontento del rey hubo provocado que se hastiara de la vida. El rey tuvo piedad de él, lo perdonó, lo nombró hombre de su privanza y le devolvió su cargo.⁹⁹⁹

Abu Bakr

12. Y también sobre la indulgencia se cuenta del califa Abu Bakr que en cierta ocasión escuchó decir que alguien le estaba insultando y denigrando, por lo que debía castigarlo, a lo que el califa respondió que había que perdonarlo y ser indulgente con él, así que no lo castigó. Le dijeron que no castigar a los maleducados es lo mismo que abandonar la educación, que ser negligente en castigar a los que mal se portan es pernicioso para la dignidad del califato, así que tenía que castigar a aquel necio deslenguado para que fuera una lección para los demás. A esto Abu Bakr respondió preguntando ¿por qué razón lo iba a castigar?, que si “yo soy como él dice, ¿cómo voy a castigarlo por esas palabras?, y si yo no soy como él dice, le basta y le sobra con el castigo del Juicio Final, ¿qué necesidad tiene de mi castigo?”.¹⁰⁰⁰

‘Omar¹⁰⁰¹

13. Cuentan que Sovayd b. ‘Alqama refirió que cierto día el califa ‘Omar entró en una mezquita y vio a una mujer que rogaba a Dios: “¡Oh Dios, hazme justicia contra ‘Omar. Entre él y yo, Tú me bastas!”. La mujer no reconoció al califa, quien le preguntó qué le había hecho ‘Omar y qué perjuicio le había provocado. La mujer respondió que su marido había marchado a la guerra, en la que había alcanzado la dicha del martirio, que

⁹⁹⁹ L. II, cap. IV, 95-96. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

¹⁰⁰⁰ L. II, cap. IV, 111. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

¹⁰⁰¹ Véase también “Los paseos nocturnos de ‘Umar”, en ‘AWFI, 2011, 110-111. (L. I, cap. XVI, 43-44. “Sobre respuestas tajantes dadas por juiciosos a fin de contentar”).

ella se había quedado con sus dos hijos pequeños huérfanos, que mantenerlos se le hacía difícil y que no los podía ella atender debido a su pobreza y a su debilidad. La mujer prosiguió diciendo que las Arcas se hallan en manos de ‘Omar, por lo que es él quien tiene el deber de utilizarlas para cuidar de los huérfanos y las viudas. Cuando escuchó aquello, ‘Omar se puso a llorar profusamente, se identificó a la mujer y le dijo que se levantara y le acompañara a su casa. Él mismo montó a los niños en sus hombros, uno en el izquierdo y el otro en el derecho, mientras la mujer le seguía. Cuando llegaron a su casa, les dio lo que encontró y cuanta ropa halló para que se la pusieran. Una vez hubieron comido y se hubieron vestido, ‘Omar llenó un saco de harina, se lo echó a los hombros, y lo llevó a la casa de aquella mujer, quien le deseó que Dios estuviese satisfecho de él de la misma manera que sus hijos estaban satisfechos de él. ‘Awfi termina diciendo que en este relato dejaba clara la perfecta justicia, extremada humildad y extrema indulgencia de ‘Omar y que servía de enseñanza a los mandatarios del mundo para que sigan estas buenas maneras y así hallen la dicha en este mundo y en el venidero.¹⁰⁰²

14. Cuentan que cierto día estaba ‘Omar porfiando con otro de los Compañeros del Profeta, y aquel lo estaba increpando mientras ‘Omar se lo toleraba. A esto que aparece Mahoma y se queda mirando la escena, pero sin decir nada. Cuando las increpaciones de aquel hombre se extralimitaron, ‘Omar ya no pudo aguantar más y le respondió. Mahoma se volvió y se fue, lo cual entristeció a ‘Omar, que fue tras él para preguntarle porqué cuando aquel hombre se propasaba, él estaba allí parado mirando y cuando le respondió se volvió y se fue, a lo que Mahoma le respondió que cuando aquel hombre se propasaba y él lo toleraba, estaban allí los ángeles dando diez respuestas a cada una de las cosas que decía, pero que cuando él le respondió, los ángeles se marcharon y le dejaron solo con aquel hombre. Mahoma termina diciéndole que no aguantó ver cómo respondía airado a un adversario.¹⁰⁰³

‘Otmān

15. Cuentan que le llevaron la noticia al califa ‘Otmān de que un grupo de gente se había reunido en actitud de vicio. El califa marchó hacia allí para censurarlos y con la

¹⁰⁰² L. I, cap. VI, 30-32. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

¹⁰⁰³ L. II, cap. IV, 143-144. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

intención de castigarlos, pero cuando llegó al lugar de los hechos se habían dispersado y habían salido huyendo. Al punto el califa se puso a dar gracias a Dios porque no tuvo que hacer sufrir a los musulmanes ni reprender ni castigar a nadie. Y como agradecimiento, manumitió un esclavo. ‘Awfi termina diciendo que gracias a este relato se puede saber cuánta era su clemencia y su afabilidad para con los musulmanes y que fue por su corazón misericordioso y su carácter grande que la mayor parte de los territorios fueron conquistados para el islam durante su califato.¹⁰⁰⁴

‘Ali

16. Cuentan que en cierta ocasión el Comendador de los Creyentes ‘Ali se puso a llamar a voces a un siervo para que atendiera un asunto. Aquel siervo estaba en un corredor, pero no contestaba. ‘Ali salió, y lo vio allí y le dijo gritándole que no le respondía a pesar de que estaba oyendo que lo llamaba, a lo que respondió que se sentía a salvo debido a su indulgencia, y que por eso se había mostrado negligente, pues sabía que no iría a castigarlo por cualquier falta. El califa le dijo que por cuanto había confiado en su bondad, le dejaba libre.¹⁰⁰⁵

Mo‘āviya

17. ‘Abdollāh b. ‘Abbās contaba que la razón por la que Mo‘āviya dominó al pueblo fue porque cuando éste subía, él se bajaba, y cuando aquel se bajaba, él se subía, que eso es lo que quería decir cuando dijo: *“si entre mi y pueblo hubiera solo un pelo, no lo cortaría, porque si ellos lo estiraran, yo aflojaría, y si ellos aflojaran, yo lo estiraría”*. ‘Abdollāh sigue contando que Mo‘āviya jamás se airaba y que era muy indulgente con aquellos que le ofendían. Cuenta que una vez un notable beduino se propuso enfadarlo, y para ello fue a su presencia y le dijo que tenía algo que pedirle, al preguntar qué, aquel beduino le pide la mano de su madre, que se la diera por esposa porque había escuchado que tenía un culo grande, a lo que Mo‘āviya responde que *“así es, por esa razón mi padre la quería mucho”*, y seguidamente le ordena a uno de sus criados que le diera mil dinares al beduino para que se comprara una concubina y se mantuviera apartado de su madre. Los allí presentes se maravillaron de su indulgencia, y aquel beduino quedó en

¹⁰⁰⁴ L. II, cap. VII, 210. “Sobre la clemencia y la compasión”.

¹⁰⁰⁵ L. II, cap. IV, 142-143. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

18. Cuentan que ‘Abdollāh Ja‘far Ṭayyār fue una vez ante Mo‘āviya, que al llegar a su serrallo y esperar un rato —porque al parecer no había nadie—, lo vio salir con señales de estar airado, la ropa raída y el pelo desgredado. Cuando Mo‘āviya vio a ‘Abdollāh, se avergonzó, pero éste lo abordó pidiéndole permiso para contarle una historia pues parecía que en aquel momento el califa había estado con una moza concubina y se había enfadado con ella. Mo‘āviya le dijo que así era, como había dicho. ‘Abdollāh le cuenta en cierta ocasión se había citado a escondidas una noche con una esclava moza, que cuando llegó la noche, esperó un rato, y luego, creyendo que las mujeres estaban dormidas, fue hacia la esclava, pero las mujeres, que no estaban dormidas, fueron tras él, que salió corriendo, cuando escuchó tras de sí unas pisadas. Al volverse vio un camello sarnoso y untado de aceite, en el que se montó y al que arreó. Vino aquella esclava y ella le reprendió preguntándole qué estaba haciendo, que no era aquello cosa de juiciosos y qué sentido tenía montarse sobre un camello sin montura en medio de la noche. Y dicho aquello, la mujer se le abalanzó, le tiró de los pelos y le arreó con sus alpargatas sin que él se defendiera. En medio de su relato ‘Abdollāh dice que los sabios han dicho que siempre las mujeres han gobernado a los condescendientes, de la misma manera que los viles y miserables han dominado a los condescendientes, a los que han tratado mal. Cuando Mo‘āviya escuchó aquella historia, se echó a reír, se apaciguó, regresó a su serrallo, pidió disculpas a aquellas esclavas y les contó aquella historia. ‘Abdollāh continuó contando que al rato vinieron las esclavas con una bandeja sobre la que había una bolsa, que le ofrecieron por haber apaciguado al califa, y haber hecho que pasara por alto su tosquedad y necesidad. ‘Abdollāh dijo que cogió aquel dinero, regresó a su casa contento y que todo aquello fue debido a la condescendencia del califa.¹⁰⁰⁷

19. Cuentan que en cierta ocasión los mozos esclavos de Mo‘āviya se presentaron ante éste con las cabezas rotas, y le contaron que los mozos esclavos de Sa‘id¹⁰⁰⁸ les habían agredido y que habían acabado así. Mo‘āviya ordenó que hicieran comparecer a los agresores, y cuando comparecieron, ordenó que los dejaran marchar. Le preguntaron a Mo‘āviya para qué los había hecho comparecer si los quería dejar marchar, a lo que

¹⁰⁰⁶ L. II, cap. IV, 98-100. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

¹⁰⁰⁷ L. II, cap. IV, 124-126. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

¹⁰⁰⁸ Personaje no identificado.

respondió que *el poder hace desaparecer la ira*, [que quiere decir que] cuando la gente se hace poderosa, desaparece la ira.¹⁰⁰⁹

20. Mo‘āviya b. Abi Sofiān¹⁰¹⁰ cuenta que en cierta ocasión ‘Alqama b. Vāyel al-Ḥazarmi¹⁰¹¹ vino ante el Profeta, quien lo agasajó y le dijo [a Mo‘āviya] que lo alojara en la casa de tal aliado medinés del Profeta, que vivía en las afueras de Medina, y por tanto, un poco lejos de la mezquita del Profeta. Aquel árabe beduino iba montado en camello mientras que Mo‘āviya iba a pie y descalzo bajo aquel sol abrasador y sobre aquel suelo que se asemejaba a un horno de herrería. Entonces Mo‘āviya le pidió que lo montara en el camello con él, a lo que ‘Alqama le respondió que él no merecía estar en la fila de los reyes. A esto Mo‘āviya le respondió que “yo soy Mo‘āviya b. Abi Sofiān”. ‘Alqama le dijo que había escuchado que el Profeta le tenía entre los suyos [a Mo‘āviya]. Mo‘āviya le dijo que si no le iba a montar en el camello, al menos le diese las zapatillas. ‘Alqama le respondió que tampoco las iban a soportan sus pies, que caminase a la sombra del camello, que para él ya era demasiado el poder ir bajo la sombra de su camello. Mo‘āviya añade que jamás se sintió tan humillado, pero como aquel árabe era invitado del Profeta, se lo aguantó. Sigue contando Mo‘āviya que cuando llegó a califa, jamás trajo aquello a colación, que incluso lo honró, lo sentó a los pies de su trono y le dio el honor de ser su contertulio. Mo‘āviya termina diciendo que jamás vio a nadie tan orgulloso.¹⁰¹²

21. Cuentan que cuando llegó el turno del califato de ‘Ali, Mo‘āviya reunió ejércitos en Siria. ‘Ali envió a Bešr b. ‘Amr b. Moḥsen al-Anṣārī y a Sa‘id b. Qays a Mo‘āviya para hacerle a éste un llamamiento a que le obedeciera. Cuando llegaron a Siria, Bešr, que era un anciano y había sido Compañero de Mahoma, le dio un buen sermón a Mo‘āviya en el que le habló sobre los Califas Ortodoxos, le dijo que temiera a Dios, le recordó que este mundo era pasajero y le pidió que renunciara a la guerra. Mo‘āviya le preguntó porqué no le decía aquello mismo a ‘Ali, a lo que Bešr le respondió que el imamato lo merecía ‘Ali por derecho, por lo que debía renunciar a la violencia y jurarle lealtad. Mo‘āviya le respondió que no podía renunciar a vengar la muerte de ‘Oṭmān, que jamás

¹⁰⁰⁹ L. II, cap. IV, 86-87. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

¹⁰¹⁰ Todo el relato es narrado en primera persona por Mo‘āviya.

¹⁰¹¹ Personaje no identificado. Según el mss. MATN, “Aḳḏarāni”.

¹⁰¹² L. III, cap. XIII, 408-409. “Reprobación de la aspereza y la rudeza y elogio de la benevolencia y la suavidad”.

permitiría tal cosa, que hasta que ‘Ali no le entregara a los que lo asesinaron para aplicarles el talión, no cejaría en su empeño. A esto, Bešr le volvió a pedir que dejara a un lado la cerrazón, que ‘Otmān tenía hijos que reclamarían que a los asesinos de su padre se les aplicara el talión, que cuando ‘Ali tomara el mando ya se encargarían de pedirle a éste que castigara con el talión a los que mataron a su padre. Sa‘id b. Qays, que era joven y elocuente, le cortó la palabra a Bešr para decirle a Mo‘āviya que todos saben que lo que él reclamaba no era vengar a ‘Otmān sino que pretendía el gobierno amparándose en la excusa de la venganza del califa, excusa con la que había reunido adeptos a su causa, pero que la primera persona que se había levantado contra ‘Otmān y que había atentado contra él había sido él mismo, cuando convocó a los sirios para que le dieran muerte, que cómo es que ahora venía pidiendo venganza por su asesinato, que los que lo mataron estaban con él ahora y que si ahora resucitara, el primero que atentaría contra él sería él mismo. Sa‘id continuó su sermón diciéndole que ahora reclamaba el gobierno y pedía al pueblo juramento de lealtad, que jamás podría conseguir lo que quería y que, si lo conseguía, sería derramando mucha sangre inocente de musulmanes, por lo que tendría que responder el Día del Juicio Final, y que sería una pena que por el reino del mundo echara a perder la dicha del venidero. A Mo‘āviya le angustiaron mucho aquellas palabras, y le dijo que se había propasado, que había proferido muchos desatinos y que se había percatado de su poco juicio en el mismo momento que interrumpió a aquel anciano, mostrándose pues, falto de educación, por lo que a partir de ahora lo que mediaba entre los dos bandos era la espada, y que aquello no se arreglaría a las buenas y en paz. ‘Awfi termina contando que de todos modos, Mo‘āviya no les habló rudamente ni les dijo nada que los ofendiera, debido a la indulgencia que hubieron mostrado.¹⁰¹³

Moš‘ab b. Zobayr

22. Un patriarca católico fue ante Moš‘ab b. Zobayr y aquel empezó a hablar de sí mismo cuando en un momento dado el cristiano dice algo que molesta a Moš‘ab, quien montó en cólera y se dispuso a denigrarlo. Cuando el patriarca vio en su rostro las señales de aquella cólera calló un rato y esperó a que se apaciguara, tras lo cual le pidió permiso para contarle algo que le dijo una vez Dios a Jesús. Tras darle permiso, el

¹⁰¹³ L. II, cap. IV, 103-105. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

patriarca contó que Dios le había dicho a Jesús por inspiración para que así constara en los Evangelios que los reyes no debían airarse por aquello que vean u oigan, que tenían que alejar de sí la acritud de la cólera y, en este sentido, mortificar el ego ya que cuando lo desearan tenían el poder y podían ordenar castigar, que todo lo que ordenaran lo cumplirían sus subordinados, que tenían por obligación no apresurarse en castigar, tener indulgencia y paciencia e indagar la verdad para que no se les pase nada. Añadió además que estaban obligados a evitar la opresión y la injusticia, y tener cuidado con su alma pues todos los oprimidos pedirían justicia por lo que haga. A Moṣʿab b. Zobayr le gustaron aquellas palabras, le concedió aquello que deseaba y el patriarca se fue.¹⁰¹⁴

23. Cuentan que en cierta ocasión trajeron ante Moṣʿab b. Zobayr a unos compañeros de Moktār. Moṣʿab ordenó que los ajusticiaran, pero uno de ellos le dijo que tenía un ruego que hacerle al Comendador de los Creyentes, que cogiera un espejo y observara su belleza, y que estuviera seguro de que si lo mataba sin haber cometido delito, mañana, en el Día de la Resurrección, tendría él [el que iba a ser ajusticiado] que sentarse donde se pide el talión para que le apliquen el correspondiente castigo. El que iba a ser ajusticiado continuó diciendo que sería una pena que por un mendigo y don Nadie como él, fuera castigado un rostro tan bello como el suyo. Moṣʿab tuvo en cuenta aquellas palabras, y lo perdonó. Aquel hombre continuó diciéndole que ahora que le había otorgado la vida, tenía que decirle que ésta es peor que la muerte si se pasa en la calamidad y la pobreza. Entonces Moṣʿab ordenó que se le devolviesen lo que le habían requisado, más cien mil dírham por los daños que le había causado. Aquel hombre dijo que Dios es testigo de que la mitad de aquel dinero se la iba a dar a Qays Roqayyāt por aquel panegírico que le dedicó al Comendador de los Creyentes. Poema:

*He aquí que Moṣʿab es un meteoro que viene de Dios
con cuyo rostro ilumina las tinieblas
es su reino el reino de la misericordia, y no hay en él
ni despotismo ni soberbia que temer
en los asuntos pone su devoción en Dios y
quien ponga su voluntad en la piedad, se salvará*

¹⁰¹⁴ L. II, cap. IV, 109-110. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

Tú eres cual meteoro del firmamento de la gracia, que cuando tu rostro
asoma, las tinieblas se tornan en luz
Misericordia y gracia se hallan en tu gobierno y reino
En tu justicia y generosidad no hay tacha ninguna
En torno a la piedad giran los asuntos de tu reino
La salvación halla todo el que se ponga manos a la obra

Cuando Moṣʿab escuchó aquel poema, le gustó mucho y nombró a aquel hombre cortesano especial, siendo de aquella manera cómo se convirtió en uno de los notables y célebres de la época.¹⁰¹⁵

Ḥajjāj b. Yusof¹⁰¹⁶

24. Cuentan que cuando las injusticias de Ḥajjāj b. Yusof proliferaron en Basora un ulema le reprobó y le amonestó. Ḥajjāj se ratificó en su forma de actuar, diciendo que tenía la razón y que se lo iba a demostrar. Seguidamente llamó al tesorero y le ordenó que sacara del Tesoro un dinar sano y entero. Así lo hizo, y Ḥajjāj se lo dio al tesorero y le dijo que fuera con el dinar al mercado, y que le comprara todo el género a aquel que pesara la moneda como es, sin merma en su peso en oro, que trajera a aquel vendedor ante él, pero sin molestarlo. Así lo hizo, y se recorrió todo el mercado y allí donde pesaban la moneda decían que era de menos peso, así, hasta recorrer todos los puestos del mercado, hasta que se hizo de noche. Transcurrió el día sin hallar nadie que fuera honrado con él. Pero por la noche dio con un mercero, al que le pidió que le vendiera algunas telas. Así que sacó aquella moneda, se la dio y le dijo que la pesara. El mercero la pesó y le dijo que estaba entera, sin merma en el peso, y seguidamente procedió a darle la tela que le correspondía. El enviado preguntó cuánta tela le iba a dar, a lo que el vendedor le respondió que estuviera tranquilo, que le daría lo suyo, pues su forma de vender se basaba en la honradez y la rectitud. Así las cosas, le dijo que el gobernador lo llamaba. Ambos fueron ante Ḥajjāj y el enviado le contó lo ocurrido. Seguidamente le preguntó Ḥajjāj al mercero si alguna vez lo había molestado desde que ostentaba el gobierno y desde que él ejercía su oficio en Basora. El mercero respondió que no, que

¹⁰¹⁵ L. II, cap. III, 39-41. “Sobre la virtud de perdonar”.

¹⁰¹⁶ Véase también “Ḥaṣṣāy y el infierno”, en ‘AWFI, 2011, 225. (L. III, cap. XII, 378-379. “Sobre la reprobación de la injusticia. Mención de reyes tiranos”).

siempre había descansado a la sombra de su gobierno. A esto dijo Ḥajjāj que por cuanto aquel hombre se mantenía en la senda de la rectitud, Dios no le había destinado a él sino a los que sí habían abandonado la integridad y la honestidad para que acabe con ellos, como decía el Profeta, *sobre él sea la paz, 'se os gobierna como sois'*.¹⁰¹⁷

25. Una de las injusticias de Ḥajjāj b. Yusof fue que mató a Sa'id b. Jobayr, que era uno de los más grandes de la primera generación de musulmanes. Y cuentan que mandó un oficial con veinte soldados a pie a buscarlo, que aquel oficial se lo encontró en un oratorio postrado con la cabeza pegada al suelo y llorando en voz alta. El oficial esperó a que levantara la cabeza, tras lo cual le dijo que Ḥajjāj lo llamaba. Sa'id fue con el oficial y en el camino llegaron al oratorio de un monje que les invitó a pasar la noche allí pues por aquellos parajes había muchos leones. Pero Sa'id no quiso entrar aduciendo que el monje no era de su misma religión, y el oficial, creyendo que lo que quería era huir, le hizo prometer que no huiría. El oficial y sus soldados entraron en el oratorio y vigilaron a Sa'id desde la azotea. Cuando hubo pasado una parte de la noche, vieron cómo un león se acercaba a Sa'id y se sentaba delante de él. Hasta el alba estuvo Sa'id rezando mientras el león cuidaba de él. Al amanecer, el león se fue. Cuando ellos vieron aquel milagro cayeron a los pies de Sa'id y le dijeron que Ḥajjāj había jurado que les divorciaría de sus esposas si no le llevaban ante él, pero que ahora habían presenciado aquel milagro qué debían hacer para conservar sus esposas con ellos. Sa'id les dijo que le llevaran ante Ḥajjāj pues no se podía huir de lo designado por Dios. Cuando lo llevaron ante Ḥajjāj y le contaron el milagro que habían presenciado, Ḥajjāj no prestó ninguna atención, lo mantuvo con él y se puso a hacerle preguntas a las que Sa'id respondía de manera sabia, y no veía ninguna excusa para incriminarle en nada. Así las cosas, Ḥajjāj le dijo que eligiera una forma para matarle, y seguidamente le preguntó si prefería que lo perdonase. Sa'id le respondió que el perdón se lo pedía a Dios ya que en Su Umbral había cometido muchos pecados. Ḥajjāj ordenó matarlo. Cuando Sa'id vio el brillo del sable del verdugo, se rió. Ḥajjāj le preguntó porqué se reía, y dijo que se decía que él llevaba muchos años sin reírse. Sa'id le respondió que se maravillaba de lo osado que era ante Dios. Ḥajjāj ordenó que lo tendieran en un tapete de cuero para las ejecuciones, lo colocaron mirando hacia la alquibla y Sa'id dijo: *"Me he vuelto, como ḥanif, hacia Quien ha creado los cielos y la tierra. Y no soy*

¹⁰¹⁷ L. III, cap. XII, 361-364. "Sobre la reprobación de la injusticia. Mención de reyes tiranos".

asociador”¹⁰¹⁸. Entonces Ḥajjāj dijo que le dieran la vuelta, y Sa‘id dijo: “*De Dios son el Oriente y el Occidente. Adondequiera que os volváis, allí está la faz de Dios*”¹⁰¹⁹. Entonces Ḥajjāj ordenó que lo pusieran boca abajo. Sa‘id dijo: “*Os creamos de ella y a ella os devolveremos, para sacaros otra vez de ella*”¹⁰²⁰. Entonces aquel maldito ordenó que le cortaran el cuello. Cuando el cuchillo tocó su bendito cuello, Sa‘id pidió a Dios en voz alta que tras aquello no permitiera que Ḥajjāj pudiera avasallar a nadie más. Cuando la noticia del martirio de Sa‘id b. Jobayr llegó a oídos de Ḥasan-al-Baṣri, éste suplicó al Cielo pidiéndole a Dios que le rompiera el cuello a los altaneros y que le quitara la vida a Ḥajjāj. Aquella misma noche a Ḥajjāj se le hinchó el costado, le dominó el miedo y ya no vivió tranquilo. Cuando le echaban agua en las manos le sangraban las palmas y cuando dormía se despertaba repentinamente y se preguntaba por qué le había hecho eso a Sa‘id, y a los cuarenta días, murió. Tras su muerte soñaron que él estaba en una situación de lo más penosa, que le preguntaron qué situación era aquella, y respondía que le estaban aplicando el talión de todos los que había matado una vez, que el talión de Sa‘id era de setenta muertes, pero que aún mantenía la esperanza en la misericordia de Dios.¹⁰²¹

26. Cuentan que cuando Ḥajjāj b. Yusof llegó al Iraq dio un discurso en el que dijo: “¡Oh gentes! Todo aquel que no conozca el remedio de su enfermedad, yo tengo su tratamiento, y todo aquel que se haya saciado de su vida, yo le libraré de ella, y todo aquel que piense que aún le queda para que le llegue la muerte, yo se la haré llegar muy pronto, y todo aquel que le pese la cabeza sobre su cuello, yo le quitaré ese peso, y todo aquel que haya tenido una larga vida, yo se la acortaré. Sabed que el reino no se endereza sino es con la espada, así que todo aquel de entre vosotros que tenga debilitada la fe, yo se la fortaleceré con el tormento, y todo aquel que esté cabizbajo por mor del pecado, yo le levantaré la cabeza en la horca, y todo aquel que no pueda vivir dichoso, yo le daré muerte. ¡Oh gentes! Después de lo dicho, absteneos de y evitad comportamientos y palabras inconvenientes, que si incurris en lo que no se debe no será admitido descargo alguno bajo ningún concepto pues tras esta amenaza no se tendrá piedad de nadie. Los anteriores gobernantes os han corrompido y no os han dado la medicina que os venía bien, y ahora el castigo y la decisión correcta me han quitado el

¹⁰¹⁸ Corán, 6 (Los rebaños): 79.

¹⁰¹⁹ Corán, 2 (La vaca): 115 (parte de la aleya).

¹⁰²⁰ Corán, 20 (Ta Ha): 55.

¹⁰²¹ L. III, cap. XII, 367-371. “Sobre la reprobación de la injusticia. Mención de reyes tiranos”.

látigo de las manos y me han dado una espada cortante, que blando, cuya funda tengo en la cintura y cuyo filo colocaré en el cuello de los pecadores, y juro por Dios el Altísimo que a todo el que le ordene que entre por la puerta de una mezquita, si entra por la otra ordenaré que separen la cabeza de su cuerpo”. ‘Awfī termina diciendo que así obró Ḥajjāj, que nadie en toda la historia fue tan tirano ni hizo aquellas políticas como él, y que aunque él hizo de la política una forma de tiranía, sin embargo, fue la causa de que se calmaran los disensos y se ordenaran los asuntos del reino. ‘Awfī acaba con un verso como colofón:

Todo el que tenga el vinagre por medicina
la miel acrecentará su dolor.¹⁰²²

27. Cuentan que llevaron a una banda de delincuentes ante Ḥajjāj b. Yusof, a los que comenzaron a ajusticiar uno a uno. A Ḥajjāj se le caían las lágrimas. Uno de sus notables le preguntó que si él estaba haciendo justicia, a qué venía aquella lástima, y si aquellas lágrimas venían a cuento, porque estaba entonces ajusticiando. Ḥajjāj respondió que “porque la supervivencia del ser humano está en la muerte del ser humano, pero el estadista debe castigar con compasión, como han dicho:

*Y el temor mezclado con amor
amansa a buenos y malos”.*

Ḥajjāj continuó diciendo que los prohombres han dicho que el rey es la cabeza, y la plebe son sus vísceras y sus miembros, y cuando acontece que para sobrevivir debe amputarse un miembro, he aquí que la cabeza llora por él. Ḥajjāj continúa diciendo que el rey debe tener en cuenta lo que es conveniente a la hora de aplicar castigos, llorar por la pobre plebe para de esta manera no ser castigado él el Día del Juicio Final, ya que la vida da vueltas y el tiempo pasa. En medio de aquella disertación un anciano se levantó y le preguntó: “¡Oh Comendador de los Creyentes! Si nosotros merecemos castigo por mor de nuestros crímenes, ¿no te has hecho tú merecedor de la Misericordia por tu perdón? Si nosotros somos infames por mor de nuestros pecados, ¿no te has convertido tú en clemente por tu indulgencia y clemencia?”. Ḥajjāj ordenó que le desataran los

¹⁰²² L. III, cap. XII, 373-375. “Sobre la reprobación de la injusticia. Mención de reyes tiranos”.

pies y liberó a los demás por sus palabras, y le dijo que si hubiera dicho eso a lo primero habría perdonado a todos ya que el castigo sin perdón y clemencia deteriora el mundo, y la indulgencia y el perdón sin castigo merma la reputación del rey. Verso:

Todo rey que reúna las dos
será como una vela en la noche más caliginosa.¹⁰²³

28. Todo el mundo, árabes y persas, coinciden en que nadie hubo más rudo y cruel que Ḥajjāj b. Yūsuf, y conocidos son de todos sus castigos e injusticias pues tenía por costumbre castigar por el más mínimo delito sin ninguna piedad. Cuando fue a La Meca destruyó la Caaba y mató a ‘Abdallāh b. Zabayr, tenía éste un compañero que se llamaba ‘Abd-al-Raḥman al-Vazā‘ī¹⁰²⁴, que era un hombre piadoso, sabio, perfecto y de buena conducta. Ḥajjāj mantuvo a este ‘Abd-al-Raḥman como compañero suyo. Estaba un día Ḥajjāj leyendo poemas, y había uno que era de ‘Abdallāh b. Zabayr. ‘Abd-al-Raḥman, que estaba sentado junto a Ḥajjāj, se acordó de él y se le saltaron las lágrimas. Ḥajjāj le dijo enfurecido cómo osaba llorar por sus enemigos y por aquellos que habían sido objeto de su ira, que en aquel mismo momento iba a hacer que sus seres queridos llorasen por él. Seguidamente ordenó a su esclavo mozo que trajese la espada. ‘Abd-al-Raḥman le dijo que tenía que decirle algo y que luego obrara como dispusiese. Le dijo que tenía que saber que había mantenido una amistad sincera con ‘Abdallāh desde que era pequeño, que de mayor se había puesto a su servicio y que ‘Abdallāh se había portado muy bien con él, colmándole de favores y viviendo tranquilamente bajo sus auspicios. Añadió que la lealtad es donde se mide el valor de los hombres y que si él no le estuviera agradecido por todos los favores y bondades y no lo recordase, ¿qué esperanzas tendría con él el gobernador y quién se fiaría de él? Agregó que estaba arrepentido de haberle estado sirviendo [a Ḥajjāj], que no volvería a cometer el mismo pecado. Ḥajjāj le respondió que ya no le iba a permitir más faltas de respeto, que lo que había hecho no iba a quedar sin castigo. Entonces le dijo al esclavo mozo que trajera la espada, y lo mató. El narrador cuenta que aquel mismo año ‘Omar b. ‘Abd-al-‘Aziz fue nombrado califa y que Ḥajjāj no estuvo ni un solo día sano desde que mató a ‘Abd-al-

¹⁰²³ L. II, cap. III, 54-55. “Sobre la virtud de perdonar”.

¹⁰²⁴ Mosaffā señala que este personaje al que se refiere el autor no puede ser otro que ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Amr b. Yaḥmad al-‘Awzā‘ī, célebre alfaquí y asceta nacido en Baalbak en el año 88/706-7 y muerto en Beirut, por lo que no puede haber sido compañero de ‘Abdallāh b. Zabayr. Cf. MOSAFFĀ, 2007 (d), 891.

Raḥman¹⁰²⁵, y, a los varios días, murió dejando un nombre infame. Y todos aquellos castigos eran el resultado de su rudeza, mal carácter y orgullo, y todos los que adolezcan de estas cualidades réprobas no experimentará más que sufrimientos y calamidades mientras que aquellos en cuyo carácter haya sentimientos de camaradería e indulgencia su ventura en este mundo estará unida a su ensalzamiento en el venidero, los corazones se refrescarán con su brisa, las lenguas lo elogiarán y todos los favores que haga serán aceptados por Dios^{1026, 1027}.

29. Cuentan que Ḥajjāj b. Yusof ordenó a Aḥmad b. Mobaššer A‘raj¹⁰²⁸, que era sobrino de Masruq¹⁰²⁹, que torturara a un hombre libre¹⁰³⁰ para que le confiscara su dinero. Cuando Aḥmad se lo llevó a su casa, aquel hombre le dijo que veía nobleza en él, que personas como él [el hombre libre], no entregaban dinero con humillación, y le pidió que se lo pidiera bien. Aḥmad consintió, y lo trató bien, y en una semana le sacó trescientos mil dírham. Cuando Ḥajjāj se enteró que Aḥmad lo estaba tratando suavemente, se enfadó y entregó a aquel hombre a un verdugo para que le sacara el dinero. El verdugo le machacó las manos y los pies y le infligió las torturas que pudo y sabía, pero no le pudo sacar ni un solo dírham. Contó Aḥmad¹⁰³¹ que transcurridos tres días vio a aquel hombre tirado sobre los lomos de un camello, con las manos y los pies machacados. Aquel hombre lo llamó, y él tuvo miedo de acercarse, pero tampoco quería negarse a acercarse, así que se acercó y aquel hombre le dijo que el tiempo que lo mantuvo con él, se portó suavemente con él, que le había dado a fulano cien mil dírham y que fuera él a tomarlos. Aḥmad le respondió que jamás iría a tomar nada de él estando cómo estaba en aquel estado. Aquel hombre respondió que ya que no iba a tomarlos, le escuchara contar una tradición oral que le había escuchado contar a uno de su religión [de la religión de Aḥmad] que era de fiar; que el Profeta había dicho que cuando Dios no quiere el bien para Sus siervos, llueve inoportunamente, los malvados

¹⁰²⁵ Texto corrupto. Dice textualmente “desde que mató a ‘Abd-al-Raḥman hasta que mató a Sa‘id b. Jobayr”.

¹⁰²⁶ Al ser el último relato del capítulo, lo que sigue es un panegírico al sultán del momento.

¹⁰²⁷ L. III, cap. XIII, 418-422. “Reprobación de la aspereza y la rudeza y elogio de la benevolencia y la suavidad”.

¹⁰²⁸ Personaje no identificado. Según el mss. MJ, “Montašer” en lugar de “Mobaššer”, además de que omite “A‘raj”.

¹⁰²⁹ Personaje no identificado.

¹⁰³⁰ Traduzco literalmente “āzādmard” por “hombre libre”. Nizāmu‘d-Dīn deja el nombre tal cual (Āzādmard) y escribe al lado “a freeman”. Cf. NIZĀMUD-DĪN, 1929, 224. Mosaffā sentencia que ‘Awfi se refiere a un zoroastra (Cf. MOSAFFĀ, 2007 (d), 755) lo cual encaja con el desarrollo del relato. En lugar de “āzādmard”, el mss. dice “hirbod”, es decir, un clérigo de alto rango en la religión zoroastra.

¹⁰³¹ A partir de aquí, el relato es narrado en primera persona por Aḥmad.

se convierten en gobernantes y los dineros caen en manos de los tacaños. Cuenta Aḥmad que cuando llegó a su casa, aún no se había quitado la ropa cuando llegaron los hombres de Ḥajjāj ordenándole su comparecencia, lo cual hizo rápidamente. Cuenta que se detuvo a una distancia de Ḥajjāj, al que vio sentado y con la espada desenvainada a su lado. Éste le dijo que se acercara, pero él le contestó que no es posible acercarse si la espada está desenvainada. Ḥajjāj rió y le preguntó qué le había dicho aquel malévolo, a lo que le respondió jurándole por Dios que desde el día que estaba a su servicio nunca le había sido impertinente, que desde que lo consideraba hombre de su confianza, jamás le había traicionado ni tampoco le había mentado nunca. Sigue contando Aḥmad que entonces le contó a Ḥajjāj aquello que le había dicho Āzād, excepto lo del dinero, y Ḥajjāj le respondió que aquel enemigo de Dios había escuchado aquella tradición oral, que se había aprendido para engañar a los musulmanes. Aḥmad termina de contar que entonces salió él de allí sano y salvo, y añadió que de este relato queda claro que para requisar bienes hay que ser suaves para conseguir lo que se quiere.¹⁰³²

30. Cuenta Ša‘bi¹⁰³³ que cuando gracias a los favores de ‘Abd-al-Raḥmān b. Aš‘at¹⁰³⁴ subió a lo más alto desde lo más bajo y llegó a conocerse su nombre entre los califas de la época, se puso a hacer intentos para derrocar a Ḥajjāj, pero que, como sin la ventura del Cielo de nada valen los esfuerzos del Hombre, ‘Abd-al-Raḥmān acabó siendo vencido, y él, escondido por miedo al castigo de Ḥajjāj, sin ver otra solución que la de presentarse ante éste y esperar de él su inmunidad. Así, acudió a Yazid, con el que mantenía desde antaño una relación fraternal, le contó lo que ocurría y le pidió que le ayudara. Y así, cierto día estaba Ḥajjāj sentado en la corte cuando de repente Ša‘bi irrumpió y se inclinó ante él. Al verlo, Ḥajjāj le reprendió preguntándole si ¿no lo había criado en su juventud y en su niñez?, que si ¿no era acaso un hombre ignorante y un don nadie, pero que lo subió de escalafón, y que si no era un pobre que se había situado gracias a los tesoros a todo lo que le había dado? Ḥajjāj le preguntó ¿por qué entonces se le había rebelado y había estado ayudando a sus enemigos atentando contra su gobierno? y ¿si era esa la forma en que le agradecía aquello? Ša‘bi le respondió diciéndole que el desgraciado que teme por su vida solo puede salvarlo la verdad, que él era un don nadie en un estado de calamidad, que fueron por las atenciones del

¹⁰³² L. III, cap. XIII, 401-404. “Reprobación de la aspereza y la rudeza y elogio de la benevolencia y la suavidad”.

¹⁰³³ Todo el relato es narrado por Ša‘bi en primera persona.

¹⁰³⁴ Personaje no identificado.

Comendador de los Creyentes por lo que ascendió y por las que tras un periodo de pobreza y escasez se hizo rico, y que fue por esto que le entró un miedo que se apoderó de él, terminando por perder el control y huir del ejército, y, por mala suerte, ir a parar a ellos, de los que no pudo librarse. Ša‘bi continuó explicando que de vez en cuando aparentaba sinceridad y escribía unas notas de las que daba cuenta a Yazid. Dicho esto, Yazid corroboró sus palabras. Ḥajjāj rió y respondió que cosa más rara, que ayer Ša‘bi se le enfrentaba con la espada y que hoy le presentaba excusas falsas y le decía dislates, pero que como había admitido su delito, he aquí ser engañado con la verdad es costumbre de los generosos. Ša‘bi termina su relato diciendo que así fue cómo le perdonó y continuó dándole dádivas como de costumbre.¹⁰³⁵

31. Cuentan que cuando el gobierno de la Meca y Medina cayó en manos de Ḥajjāj b. Yusof, iba éste montado a caballo solo por el desierto de Medina. A esto que llega a un huerto de ajetes, donde vio a un hombre bajo la sombra de un árbol vigilando aquel huerto. Ḥajjāj se le acercó, lo saludó y le preguntó qué opinión tenía sobre Ḥajjāj, a lo que respondió maldiciéndolo, tachándolo de opresor que no teme a Dios, sanguinario y osado, y deseando que Dios limpiara el mundo de la inmundicia de su tiranía. Dicho esto, Ḥajjāj le preguntó al hombre si sabía quién era, a lo que le respondió que no. Ḥajjāj le dijo que él era Ḥajjāj. El hombre le preguntó a Ḥajjāj si sabía quién era él, a lo que le respondió que no. Aquel hombre le dijo que él un liberto de la familia de los Abi Ṭawr, de los que están locos tres días de cada mes, y que ese día era uno de esos días. ‘Awfi termina diciendo que aunque Ḥajjāj era un hombre violento, se rio de aquella respuesta y se fue.¹⁰³⁶

32. Cuentan que Ḥajjāj b. Yusof tenía por costumbre acompañar en su ronda a los guardias nocturnos para de esta manera poder bien indagar en todo. Una noche estaba haciendo la ronda, como tenía por costumbre, cuando de repente llegó a una casa en la que vio a uno junto a una lámpara hablando con exageraciones con un amigo sobre los vicios y maldades de Ḥajjāj. Éste, airado, marcó la casa y a la mañana siguiente envió a unos hombres para que trajeran a aquel joven. Cuando el joven se presentó, estaba murmurando entre labios este verso:

¹⁰³⁵ L. II, cap. III, 55-57. “Sobre la virtud de perdonar”.

¹⁰³⁶ L. II, cap. IV, 90-91. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

*No alces la voz si hablas por la noche
Y estate atento por el día, antes de hablar*

No hables por la noche si no es bajo y lento
y de día, mira delante y detrás antes de hablar

Ḥajjāj, que estaba con sus notables, preguntó qué decía. El joven le dijo estos versos. A Ḥajjāj le hizo gracia, su ira se transformó en indulgencia y lo perdonó.¹⁰³⁷

Ziyād

33. Cuenta que cuando Mo'āviya envió a su hermano Ziyād como gobernador de Basora, éste dio un discurso para la población en el que anunció que tras la plegaria de la noche no quería que nadie saliese de su casa, que daría muerte a todo el que lo hiciera. Al caer la noche, Ziyād se puso a hacer guardia en persona, y al transcurrir una parte de la noche vio en el mercado a un árabe beduino con un cordero, al que preguntó qué hacía allí. El beduino le respondió que había llegado a la ciudad fuera de hora, que no había encontrado un sitio en el que pernoctar y que se había quedado allí hasta que se hiciera de día para vender el cordero. Ziyād le dijo que aunque sabía que decía la verdad, si le dejaba marchar la gente de Basora diría que el gobernador no cumple con lo que dice, quedando así menoscabada su reputación y su solemnidad. Ziyād ordenó que le cortaran la cabeza y se fue. Y aquella noche dio muerte a todo con el que se cruzó, de manera que al amanecer había matado a mil quinientas personas cuyas cabezas había llevado a las puertas del palacio del gobernador. Tras aquello, la gente tuvo mucho miedo de sus castigos. La noche siguiente mató a treinta, y las siguientes no encontró a nadie en la calle. Después ordenó que dejaran abiertas las puertas de las tiendas por la noche. Cierta día un cambista denunció que la noche anterior le habían robado cuatrocientos dinares. Tras hacerle jurar que aquello era verdad, Ziyād le hizo entrega de aquella cantidad tomándola de las Arcas, y el viernes, en el sermón de la plegaria, subió al púlpito y tras el sermón notificó de aquel robo, y advirtió que si traían ahora a su autor, se librarían, pero que si no ajusticiaría a todo el que estuviera dentro de la mezquita. Dicho aquello, un clamor se levantó de la congregación, cuando de repente,

¹⁰³⁷ L. II, cap. IV, 106-107. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

llevaron a un hombre junto al púlpito, y el dinero apareció. ‘Awfi termina diciendo que aquella crueldad tenía estas ventajas.¹⁰³⁸

34. Cuentan que uno de los gobernadores de Ziyād huyó a Basora y que de allí se dirigió a Siria para refugiarse en Mo‘āviya. Ziyād le escribió una misiva a Mo‘āviya en la que le decía que sabía que se había refugiado en él, por lo que le pedía su extradición, a lo que Mo‘āviya respondió que con el elevado rango que ellos dos [Mo‘āviya y Ziyād] tenían no debían tratar igual al pueblo, ser los dos rígidos y castigadores, o suaves y condescendientes, sino que lo correcto es que cuando se produzca una situación en la que uno debía ser rudo, el otro debía ser condescendiente, así que ahora que sobre el platillo de la moral de la balanza de uno estaba la furia y el castigo, en este platillo debía estar la indulgencia y la benevolencia, para que de esta manera cuando la gente huya de uno recurra al otro, y así el pueblo no se rebele. ‘Awfi termina diciendo que aquel fugitivo no fue extraditado de ninguna manera, y que esa forma de proceder fue por su perfecta indulgencia con la que conquistó a las gentes y se hizo con el mando del reino y el gobierno.¹⁰³⁹

‘Abd-al-Malek b. Marvān

35. Cuentan que estaba cierto día ‘Abd-al-Malek b. Marvān hablando con Abu Farvat¹⁰⁴⁰ y le contaba a éste cómo la noche en la que mató a Moṣ‘eb b. Zobayr tuvo que pasarla en vela por la cantidad de cartas que le llegaban de parte de los dignatarios del muerto pidiéndole inmunidad. Abu Farvat corroboró sus palabras, y ‘Abd-al-Malek le preguntó si tenía en su poder aquellas cartas, a lo que respondió que sí. Cuenta Abu Farvat¹⁰⁴¹ que se quedó pensando en el error que había cometido habiéndole dicho que tenía en su poder aquellas cartas, que si llegaban a manos de ‘Abd-al-Malek los mataría a todos, y que luego tendría que dar cuentas el Día del Juicio Final por la sangre que por su culpa se había derramado, pero que, si no se las daba, entonces lo castigaría a él. Así las cosas, fue temeroso a por aquellas cartas y se las llevó a ‘Abd-al-Malek, al que encontró sentado junto a un brasero encendido. Al llegar a él, ‘Abd-al-Malek le ordenó las arrojara todas al fuego, lo cual hizo. Seguidamente ‘Abd-al-Malek le preguntó si

¹⁰³⁸ L. III, cap. XII, 359-361. “Sobre la reprobación de la injusticia. Mención de reyes tiranos”.

¹⁰³⁹ L. II, cap. IV, 118-119. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

¹⁰⁴⁰ Personaje no identificado.

¹⁰⁴¹ A partir de aquí es Abu Farvat el que cuenta el relato en primera persona.

sabía porque le había ordenado aquello, a lo que Abu Farvat le respondió que no. ‘Abd-al-Malek le explicó que los que habían escrito aquellas cartas eran sus condestables y sus amigos, que si los mataba a todos, su ejército quedaría mermado, y si no los mataba y los castigaba, ya no se sentirían ellos seguros con él, y que si se quedaba con las cartas y no los castigaba, sería él [‘Abd-al-Malek] el que sufriría, así que su perfecta indulgencia le exigía perdonar al transgresor antes de saber quiénes eran. Por este gesto de gracia que tuvo, nobles y plebeyos y transgresores e inocentes estuvieron prendados de su afabilidad.¹⁰⁴²

36. Contó Ša‘bi¹⁰⁴³ que estuvo un tiempo al servicio de ‘Abd-al-Malek b. Marvān, viviendo tranquilo de sus bendiciones y favores, que no vio a nadie más indulgente y con mejor carácter que él, pues había cometido con él cuatro faltas por las que nunca fue reprendido ni imprecado, como sí que tienen por costumbre los dignatarios del estado. Ša‘bi se puso a enumerarlos: la primera fue cuando cierto día estaba hablando ‘Abd-al-Malek y le pidió que repitiera lo que había dicho, a lo que el califa le contestó risueño si ignoraba que a los califas no se les podía pedir que repitieran algo; la segunda vez fue cuando se presentó ante él por vez primera, se inclinó y se presentó diciéndole que era Ša‘bi, presentación a la que el califa replicó diciéndole que si no supiera quién era no le habría permitido que viniese a su presencia. La tercera vez fue cuando nombró a alguien en su presencia utilizando su sobrenombre, lo cual era un elogio, a lo que el califa le preguntó si no sabía que en su presencia no se debía elogiar a nadie, solo al califa. La cuarta vez fue cuando le pidió que le escribiera una tradición oral, a lo que el califa respondió que las tradiciones orales se las escriben a él, pero que él no las escribe. Ša‘bi termina diciendo que a esos sus cuatro errores dio aquel califa una respuesta de gracia, y que jamás se enfadó por aquellos gestos que tuvo de falta de educación.¹⁰⁴⁴

37. Cuentan que Mālek b. ‘Emādi¹⁰⁴⁵ contó que cuando era joven estaba en cierta ocasión con unos de la tribu de los Banī Hāšem conversando sobre las ciencias, y que estaba con ellos ‘Abd al-Malek b. Marvān, participando de la conversación, y cuando decía algo sobre las tradiciones orales, eran palabras acertadas, y que a sus palabras

¹⁰⁴² L. II, cap. IV, 87-88. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

¹⁰⁴³ El relato está narrado todo en primera persona por Ša‘bi.

¹⁰⁴⁴ L. II, cap. IV, 112-113. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

¹⁰⁴⁵ Personaje no identificado. En los mss. MP2 y BONYAD aparece su nombre como “Mālek b. ‘Ammār”, y en el mss. MJ, como “Mālek b. ‘Ammāra”.

ponían atención los que estaban allí. Mālek siguió contando que un día, cuando se dispersaron los amigos, le dijo a ‘Abd al-Malek que tenía su esperanza puesta en él por las señales de grandeza que se le veían así como por su elevada voluntad, caballerosidad, juicio y astucia, comentario a lo que ‘Abd al-Malek le respondió diciéndole que era pronto para verle a él como la Caaba de los deseos y para que las gentes se apresuren hacia él, pero que cuando tal cosa ocurriera deberá ir con premura ante su presencia a fin de ser partícipe de sus bendiciones. Cuando ‘Abd al-Malek fue nombrado califa y todo el mundo estuvo bajo su mando, Mālek acudió a él, y lo encontró dispuesto a cumplir con su palabra, por lo que permaneció unos días junto a él sosegadamente. Cierta día, el califa le recordó a Mālek aquellos días en los que se juntaban para departir sobre ciencias, a lo que Mālek le respondió que había sido aquello lo que le había traído hasta su presencia. ‘Abd al-Malek juró por Dios no haber accedido al cargo del califato gracias a ninguna herencia que hubiera él reclamado ni gracias a la voluntad¹⁰⁴⁶ de las gentes, sino que fueron algunas de sus buenas cualidades las que le llevaron hasta esa posición. El califa continuó diciéndole a Mālek que jamás hubo él peleado ni mostrado violento con ninguno de sus amigos, que siempre les había mostrado indulgencia, aunque se hubieran portado de manera necia con él, que jamás se había alegrado de la muerte de los enemigos, que nunca actuó con saña y osadamente ante grandes delitos, que se considera eslabón de la estirpe de ‘Abd Manāf y que mantenía la esperanza de heredar la nobleza y la altura de ellos, lo cual Dios le había dado. Mālek continuó contando que estuvo junto a ‘Abd al-Malek durante un tiempo, que su relación con él discurría de la misma manera que cuando no era califa y que un día estaba comiendo junto a él y, cuando los demás comensales se fueron, ‘Abd al-Malek le pidió que esperara un rato, y cuando se quedaron solos¹⁰⁴⁷, le dijo que se estaba tomando molestias en estar junto a él, seguido lo cual le preguntó ¿qué prefería? ¿estar junto a él y vivir como dos hermanos, o regresar con su esposa e hijos y darle bienes? Mālek le respondió que había salido de su casa para visitarle y con la intención de tener el honor de estar junto al califa y poder volver de nuevo a visitarle. Mālek termina el relato diciendo que dicho aquello, ordenó le diesen diez mil dinares y un traje de honor, y que le dijo que fuese a visitarle cuando quisiera para de esta manera renovar

¹⁰⁴⁶ Texto base corrupto, pues la palabra que aparece es “aṭar” (huella, rastro), sin sentido aquí. Corregido con el mss. BONYAD.

¹⁰⁴⁷ “que esperara un rato, y cuando se quedaron solos” [*sic*]. Texto corrupto.

sus lazos de amistad, y que de allí regresó con muchas dádivas.¹⁰⁴⁸

Valid b. ‘Abd-al-Malek

38. Cuentan que cuando Valid ‘Abd-al-Malek fue nombrado califa comenzó su opresión e injusticia. Una de sus acciones indecentes que señalaban su baja moral era que cada vez que veía una mujer que le gustaba, la quería para sí, y si estaba casada, intentaba separarla del marido para tomarla por esposa. Por esta razón la gente le era hostil, y hablaba de sus vicios y maldades. En cierta ocasión, estaban unos hablándole a Ḥabib b. ‘Abdallāh b. al-Zobayr sobre las prácticas del califa. Ḥabib dijo que el Profeta le disgustaba que alguien llamara Valid a su hijo, o con el sobrenombre de Abu-l-Valid, pues dijo que en la comunidad aparecería un faraón que se llamaría Valid. Estas palabras llegaron a los oídos del califa, ordenó que prendieran a Ḥabib y ordenó que lo castigaran en aquel invierno con cien latigazos y vertiendo sobre su cabeza un cántaro de agua fría. Murió al poco tiempo debido a las heridas. No hubo de transcurrir mucho para que Valid comenzara a sentirse indispuesto, muriendo a los cuatro meses. ‘Awfi termina diciendo que fue por aquella acción vil que hizo contra un ulema por la que su nombre fue mencionado para mal, se le quedó el nombre de faraón y derramó la sangre de uno de los de la primera generación de musulmanes.¹⁰⁴⁹

‘Omar b. ‘Abd-al-‘Aziz

39. Cuentan que entre los califas omeyas era Omar ‘Abd-al-‘Aziz el que estaba ornado con la belleza de la justicia y la perfección de la piedad, que revivió la tradición y las actitudes de los Califas Ortodoxos, que, extrañamente, no se fijó en los bienes de este mundo ni se doblegó a él. Cuentan que una de sus actuaciones justas fue cuando habían traído un botín de almizcle, que estaban repartiendo en su presencia. Él se tapó la nariz. Le preguntaron porque se la tapaba, a lo que respondió porque él no tenía ningún derecho sobre los bienes de los musulmanes, que el beneficio del almizcle es su aroma, que si éste llega a su nariz se habrá apropiado del bien de otro sin ningún derecho, y que no fuera a ser que por ello se le pida cuentas el Día del Juicio Final. Cuentan también que un día habían traído manzanas del Tesoro Público, y que se las estaban repartiendo

¹⁰⁴⁸ L. II, cap. IV, 113-116. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

¹⁰⁴⁹ L. III, cap. XII, 378-379. “Sobre la reprobación de la injusticia. Mención de reyes tiranos”.

ante él. Tenía el califa un hijo pequeño, que estaba jugando allí junto a él, cuando de repente el niño alarga la mano, coge una manzana y se la mete en la boca. El califa se la sacó y al hacerlo le hizo una herida en la boca. El niño se puso a llorar, se echó a los brazos de su madre y le contó lo ocurrido. La madre ordenó que trajeran manzanas del mercado y se las dieran al niño. Cuando ‘Omar llegó al serrallo vio que aquella esposa tenía manzanas. Le preguntó de dónde las había sacado y le dijo que esperaba que no hubiera sido del Tesoro Público. La mujer le reprochó por haberle herido al niño en la boca por una manzana. Le respondió qué aquella acción le había sido muy difícil, que para su corazón fue el más grande de los esfuerzos, pero que no se podía permitir que una manzana fuese la causa de que se le privara de la retribución por haber sido justo y se borrara su nombre de la tabla de los píos.¹⁰⁵⁰

40. Cuentan que ‘Omar b. ‘Abd-al-‘Aziz le mandó a un hombre un cometido, y lo primero que le ordenó fue que no durmiera hasta que el pueblo no estuviera dormido, que cuando reprendiera se avergonzara, y cuando castigara tuviera recato. Cuando aquel hombre escuchó aquello supo que él basaba su gobierno en aquellas dos palabras.¹⁰⁵¹

41. Abu ‘Emrān Joveyni¹⁰⁵² cuenta que ‘Omar b. ‘Abd-al-‘Aziz se dispuso a castigar a los borrachos cómo lo hacía [el califa] ‘Omar, así que ordenó al jefe de la guardia que le trajera a todo aquel que cogiera bebido para aplicarle el castigo según la Ley religiosa. El califa encargó a un supervisor de su confianza que velase para que se cumpliera lo que había ordenado. Cuando el jefe de la guardia hacía la ronda aquella noche, vio a un anciano de unos setenta años completamente ebrio. Cuando llegaron a él, lo reprendieron y le dijeron que su vida había llegado a su fin, que había llegado el momento de que Abu Yahyā¹⁰⁵³ le diera el castigo por las faltas cometidas, y que debía pedir perdón. Aquel anciano, avergonzado, se puso a llorar y se disculpó diciéndole al jefe de la guardia que había caído en medio de unos jóvenes quienes le impelieron a pecar, que le engañaron jurándole que no le dejarían mal ni lo expondrían a la vergüenza, pero que debido a su vejez y debilidad no pudo aguantar lo que le dieron a beber, por lo que se cayó y le dejaron solo hasta que ellos lo encontraron, pero que les juraba que si no lo exponían al escarnio y no revelaban aquel secreto, se arrepentiría y

¹⁰⁵⁰ L. I, cap. VI, 32-33. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

¹⁰⁵¹ L. I, cap. XV, 23. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

¹⁰⁵² Personaje no identificado.

¹⁰⁵³ Es de suponer que es el nombre del verdugo del califa.

no volvería a hacerlo. El jefe de la guardia le dijo al supervisor que le daría vergüenza ante Dios provocarle una calamidad y exponer al escarnio a aquel débil anciano, que no le contara al califa aquello, y que lo dejaran ir, pues era posible que tras éste encontraran a otro. Así que le dejaron ir. Durante la ronda de la segunda noche volvieron a ver a aquel anciano, en un estado aún más denigrante que el de la noche anterior y todavía más ebrio. El jefe de la guardia se llegó a él y volvió a reprenderle y se dispuso a detenerlo, cuando el anciano, mostrando nuevamente arrepentimiento, le respondió para salvarse que aunque el Profeta había dicho que *“no será cogido el creyente del mismo agujero dos veces”*, él no era más que un desgraciado, un perdido y un ignorante por mor de cuya necedad se había dejado llevar y engañar por aquellos jóvenes, que lo perdonaran esta vez también y no lo expusieran a la vergüenza, que Dios, merced a Su Gracia y Misericordia, también taparía los defectos de ellos el Día del Juicio Final. Al jefe de la guardia volvió a darle lástima, se compadeció de aquel anciano decrepito y volvió a pedirle al supervisor que no le dijese nada al califa. En la ronda de la tercera noche, volvieron a sorprenderle de la misma manera, y tras reprenderle llamándole anciano sin palabra y desleal, le dijeron que le habían dejado marchar dos veces, pero que esta noche no le dejarían ir, que a la tercera no había perdón, pero el anciano contestó que a la tercera vez, el perdón es necesario, y a la cuarta es obligatorio, pues el Profeta hubo dicho que si alguien bebía vino, Dios no aceptaba sus rezos y plegarias durante cuarenta días, pero sí si deja de hacerlo y se arrepiente, que si bebe vino por segunda vez y luego se aleja de él, su arrepentimiento sería nuevamente aceptado, que si vuelve a hacerlo por tercera vez y se arrepiente de ello, se debe proceder como la vez anterior, pero que si vuelve a beber por cuarta vez y quiere huir y librarse con la fórmula del arrepentimiento, ya no le serviría de nada y no se libraría del tormento en el Día del Juicio Final. Cuando el jefe de la guardia escuchó aquella tradición oral pensó que quizá aquel anciano fuera un sabio y que aunque él estaba incurriendo en acciones prohibidas, lo mejor era actuar esta vez también según las palabras del Profeta y perdonarlo. Así que lo dejaron ir. A la cuarta noche volvieron a verlo aun peor, metido y pateando en un charco de inmundicias, con las que se había manchado de los pies de la cabeza. Nuevamente le reprendieron con más contundencia, y le dijeron que se había propasado, que esta vez no le perdonarían. Lo llevaron ante el califa, y le contaron todo desde el principio. ‘Omar b. ‘Abd-al-‘Aziz ordenó que lo encarcelaran hasta que se le pasara la borrachera y estuviera sobrio, y que luego se le aplicara el castigo que dispusiera la Ley religiosa. Encerraron encadenado aquella noche a aquel pobre hombre, y al día siguiente

lo llevaron ante el califa, que ordenó se le aplicara el castigo. Cuando terminaron de castigarle, el califa lo reprendió y le conminó a que se arrepintiera del camino de la perdición por el que caminaba. El anciano le respondió que el primero y el que más se debe arrepentir de sus actos y de su moral era el califa. Éste le preguntó qué de censurable había en su carácter como para tener que arrepentirse. El anciano le respondió que le había aplicado el castigo entero, mientras que le tendría que haber aplicado la mitad porque tenía sobre su cuello el yugo de la servidumbre¹⁰⁵⁴. El califa le preguntó porqué no se lo había dicho antes, a lo que el anciano respondió que porqué no le dio tiempo para hablar, así que Dios le haría justicia y lo castigaría a él por eso. Así pues, ‘Omar se puso a llorar y le entró miedo. El anciano le preguntó si le preocupaba lo que le había dicho. El califa le respondió que sí. Entonces el anciano le dijo que ordenase a su guardia que no lo molestaran si volvían a encontrarlo, que así le perdonaba y se daba por satisfecho por el castigo recibido. ‘Omar ordenó que en adelante no volvieran a mencionarle a aquel hombre y que no lo molestaran bajo ningún concepto.¹⁰⁵⁵

42. De su época hay noticia que veinte mil hombres montados a caballo salieron de Azerbaiyán para causar destrucción en las ciudades. El califa ‘Omar b. ‘Abd-al-‘Aziz ordenó a ‘Amr Ḥātām Rabi‘i que cogiera cuatro mil hombres y presentase batalla contra aquellos turcos. ‘Amr le preguntó cómo iban cuatro mil hombres a enfrentarse con veinte mil, a lo que el califa le respondió que el carnicero no le tiene miedo a una muchedumbre de corderos, que cuando un rey es justo, su ejército sale victorioso allí donde vaya. Cuando ‘Amr fue a hacerle frente a los turcos, venció a éstos y muchos de ellos fueron apresados; y fue bajo el amparo de su justicia por lo que aquella disensión fue sofocada.¹⁰⁵⁶

Hešām b. ‘Abd al-Malek

43. Cuentan que Hešām b. ‘Abd-al-Malek fue cierto día de caza y por el camino se topó con un riachuelo de aguas cristalinas, que, al gustarle, ordenó se levantara allí campamento y se diera allí audiencia. Los notables omeyas se iban sucediendo hasta

¹⁰⁵⁴ Parece ser que lo que quiere decir es que era esclavo, por lo cual se le tenía que aplicar la mitad del castigo previsto en la Ley religiosa.

¹⁰⁵⁵ L. II, cap. VII, 220-226. “Sobre la clemencia y la compasión”.

¹⁰⁵⁶ L. I, cap. V, 92-93. “Historias de los califas y de sus gestas”.

que vino Kāled b. Šafvān, quien, tras desearle larga vida y todas las bendiciones de Dios, le dijo que quería mostrarle su gratitud regalándole algo, y que lo mejor que veía era con un apólogo sobre las bendiciones de Dios que había escuchado a un maestro contar. Kāled le cuenta que había un rey árabe que tenía un reino muy extenso, un gobierno completamente próspero, las arcas repletas, un ejército preparado para cualquier orden y todo dispuesto. Una primavera, cuando era joven, fue al Kurnağ y al Sadir¹⁰⁵⁷ y miró desde lo alto. Desde allí vio a su ejército y a sus vasallos y preguntó a los que le acompañaban qué era todo aquello, a lo que le respondieron que eran todos sus siervos. Entonces miró hacia otra dirección y vio manadas de caballos, y preguntó de quién era todo aquello, a lo que le respondieron que todo le pertenecía. Miró en otra dirección y vio jardines lozanos, alcázares elevados y edificios altos, e hizo la misma pregunta, recibiendo la misma respuesta. Extrañado, preguntó si había alguien que tuviera tantos bienes y bendiciones, y uno de los presentes, tras pedir permiso para hacer una pregunta, le preguntó si aquellos bienes que ve el rey, ¿son cosas que el rey siempre había poseído y que siempre poseerá, o eran cosas que antes eran de otro y después de él pasarán a otras manos? El rey respondió que era el segundo supuesto. Entonces aquel le volvió a preguntar si al rey, ¿le ha sido dado algo en depósito que no vaya luego a darlo él? Al decir que no, aquel le preguntó pues ¿porqué se maravillaba por una bendición perecedera que no es estable ni permanente? Continuó diciéndole al rey que el gobierno que le había sido dado en préstamo tendría que devolverlo algún día y que por él tendría que rendir cuentas el Día del Juicio Final. Al escuchar aquello, el rey se despertó del sueño de su negligencia y preguntó cómo podía librarse del castigo de ese día, a lo que se le respondió que de una de estas dos maneras: o siguiendo siendo rey pero actuando con devoción y propagando la justicia y la equidad, o renunciando a ese reino perecedero, recluyéndose, cubriéndose con un kilim y dedicándose a la devoción de Dios hasta que sea por Él recogido. El rey le preguntó qué le pasaría si optara por esto último, a lo que se le respondió que obtendría una vida eterna y una juventud en la que no cabría la vejez, además de un regocijo que no acabaría nunca. El rey le pidió hasta la mañana siguiente para pensárselo, y le dijo que si al final optara por seguir siendo rey, le nombraría su visir, y que si optara por la reclusión, lo elegiría como amigo. Al día

¹⁰⁵⁷ ‘Awfi se refiere a los dos palacios que, según la leyenda, construyó el rey árabe Monder I b. No‘mān para criar al rey sasánida Bahrām V. Para una de las versiones de esta leyenda, véase “Bahrām el Onagro”, en ‘AWFI, 2011, 56-57. Para el palacio de Kurnağ, cf. L. Massignon, *EI2*, [s.v. “AL-KHAWARNAĞ”], iv, 1133. Aquí Massignon sugiere que el palacio de Sadir podría ser los restos del castillo de al-Ukaydir, a 50 kms. al oeste de Karbala, aunque en la entrada de la *EI* no aparece esta teoría. Cf. A. Northedge, *EI2*, [s.v. “AL-UKHAYDIR”], x, 791.

siguiente aquel hombre fue a ver al rey y lo encontró cubierto con un kilim: había abandonado su trono. Los dos hombres se echaron al desierto y no se supo más de ellos. Cuando Hešām escuchó aquel relato, lloró en profusión, dio una gran cantidad de dinero como limosna e hizo muchas buenas obras.¹⁰⁵⁸

Abu-l-‘Abbās al-Saffāh

44. Cuentan que cuando ‘Abu-l-‘Abbās al-Saffāh fue proclamado califa la población le mostró obediencia y los rebeldes se le sometieron. Vinieron muchos notables sirios a Cufa, hasta la corte califal, donde pudieron hablar ante el nuevo califa. La congregación de notables, al ser muchos eligieron dos portavoces; un anciano y un joven. Tras recibir el permiso para hablar, el joven se levantó y dijo: “¡Oh Comendador de los Creyentes! Practicar la venganza es justicia, mas la virtud y la grandeza se hallan en el perdón. El Comendador de los Creyentes verá qué le gusta más. Nosotros, los siervos, suponemos que de esa perla pura de la que ha surgido su clemente carácter no emanará sino el perdón y la bondad”. Dicho esto, calló y se sentó. Seguidamente se levantó el anciano y dijo: “¡Oh Comendador de los Creyentes! Todo aquel que dé rienda suelta a su ira y contente su corazón así, no quedará de él nombre alguno y no sentirá más que un rato de alivio, mas si cubre su ira con el velo de la indulgencia, ello será causa de que su nombre permanezca por la eternidad. ¡Oh Comendador de los Creyentes! Si te vengas, habrás hecho justicia, y si perdonas, te habrás decantado por la virtud. Y cuando alguien vierte su ira en el pecado, nadie se lo agradece por ello, mas tragarse la ira es indulgencia, y la indulgencia proviene de la paciencia de los hombres, mientras que la dureza emana de la premura y la contundencia, y la contundencia es tenida por extrema necesidad. Los pecados de los sirios no consistían en más que unos cuantos de ellos nos domeñaron, tomaron a uno de ellos como Comendador de los Creyentes sin saber nosotros si era legítimo o ilegítimo, y dominaron las ciudades, sometieron a las gentes y nosotros no tuvimos más remedio que obedecerles. Pero han ahora han sido derrocados y han desaparecido. Allá ellos con Dios. Ahora nosotros somos vasallos del Comendador de los Creyentes. Nos hallamos entre la esperanza y el miedo, nuestras esposas e hijos nos aguardan y los corazones de millares de personas están puestos en nosotros para ver cuando regresemos cuál ha sido la orden del Comendador de los

¹⁰⁵⁸ L. I, cap. XV, 16-17. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

Creyentes respecto a nosotros. Que sea lo que el Comendador de los Creyentes vea conveniente y propio”. Escuchado esto, al-Saffāḥ se puso a llorar profusamente y le respondió al anciano: “Siéntate ¡oh anciano!, que las gentes de Siria no tenían ninguna culpa, que si los sultanes edificaron sus sedes de gobierno en sus valles, si les obligaron a seguirles en sus yerros y a mostrar regocijo por sus conquistas, he aquí que nosotros les perdonamos y por clemencia pasamos por alto sus faltas”. Entonces el nuevo califa ordenó que se les hicieran honores, y los hizo regresar en paz e hizo de este perdón el encabezamiento del cuaderno que versa sobre la nobleza de carácter.¹⁰⁵⁹

Al-Manṣur¹⁰⁶⁰

45. Cuentan que el asceta sin par ‘Abd-al-Raḥman b. An‘om fue en cierta ocasión a visitar al califa al-Manṣur para felicitarle¹⁰⁶¹. El califa lo recibió cordialmente y le dijo que diera las gracias a Dios por haber acabado con las injusticias de los omeyas, pero ‘Abd-al-Raḥman le respondió que él veía que las injusticias que observaba en la época de los omeyas las veía ahora en su corte. El califa se puso a llorar y le preguntó qué era lo que le impedía manifestarle lo que él veía reprochable para así poder tratar al pueblo justamente, por cuanto sus palabras eran por él bien aceptadas. ‘Abd-al-Raḥman le respondió comparando al sultán con un mercado, que al mercado llevan lo que compran. El califa lloró y le preguntó qué necesitaba, a lo que respondió que lo que necesitaba era que le diera licencia para regresar a su casa. El califa le dijo parecerle que le desagradaba su compañía, lo cual negó ‘Abd-al-Raḥman, que le aclaró que tenía una madre anciana y enferma por la que se preocupaba. El califa, llorando, le dio permiso para que se marchara. ‘Awfi termina diciendo que la moraleja de este relato es que los grandes reyes y los califas del momento que han sido bendecidos por los rezos y los sermones de los grandes de la religión y se han acercado a ellos, han quedado sus nombres grabados en la historia.¹⁰⁶²

46. Cuentan que al-Manṣur hizo un día llamar a sus gobernantes y condestables y comenzó a reprenderlos airado y a enumerarles sus taras y a compararlos con Ḥajjāj b.

¹⁰⁵⁹ L. II, cap. III, 51-53. “Sobre la virtud de perdonar”.

¹⁰⁶⁰ Véase también “La justicia del rey de China” y “Valiente y respondón”, en ‘AWFI, 2011, 64 y 152-153. (L. I, cap. VI, 37-38. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos” y L. II, cap. IV, 138-142. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”).

¹⁰⁶¹ Por su nombramiento como la califa.

¹⁰⁶² L. I, cap. XV, 8-9. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

Yusuf, de quien decía que, a pesar de no ser más que un niño, pudo él solo arreglar los asuntos del Jorasán, Iraq, Yemen, la India y de su país, sin necesitar la ayuda de nadie, mientras que en su califato no se podía contar con ninguno de los gobernantes y condestables que tenía. Mientras estaban todos callados cabizbajos escuchando aquella reprimenda, ‘Abbās b. ‘Amr [al-Ğanavi], uno de sus condestables, le pidió inmunidad para poder replicarle a eso, y tras obtenerla, le dijo que los omeyas dieron poder absoluto a aquel niño, al que le habían dado plena potestad para pegar, matar y tomar, que en la corte actual del califa hay un millar de personas mejores que Ḥajjāj, pero que si alguien osaba alargar la mano sería ésta cortada por el califa, que por esa razón las cosas no avanzan, pero que si, al igual que a Ḥajjāj, les daba potestad absoluta para actuar, ellos harán su trabajo mejor que él. Al-Manşur le dio la razón pero dijo no poder vender su religión por el mundo, así que se mostró satisfecho con ellos.¹⁰⁶³

47. Cuentan que Savār, cadí de Basora, era un celebrado ulema y un valiente imam. Cierta día fue ante el califa al-Manşur, le dio la enhorabuena¹⁰⁶⁴, y el califa lo honró, se acercó a él, se puso a hablar y le dijo querer hacer un censo de los bienes de la población de Basora. El cadí interpretó mal las intenciones del califa y le dijo que sería mejor que no tocara los bienes de la población. Al-Manşur, enfadado, le preguntó si quería atemorizarle con la población de Basora, que si ésta contraviniera una orden suya de no respirar, ordenaría pasar por el filo de la espada a grandes y pequeños. El cadí le contestó que con su respuesta no tenía la intención de dar a entender que ellos desacatarían la orden del califa o que la consideraran fuera de lugar, sino que en ella hay muchos ancianos que ayunan tres meses, jóvenes piadosos y niños buenos, y que si se comete una injusticia contra uno de ellos, todos los demás harían plegarias matutinas contra el califa, y eso es algo que hay que evitar, como dice el poeta:

Preocúpate que un suspiro matutino
puede derrocar a un millar de reyes

El califa, viendo que había malinterpretado sus intenciones, le aclaró que aquel censo no era para requisar los bienes de nadie sino porque él se consideraba un padre para los huérfanos, un pastor para los jóvenes, un hermano para los ancianos y un hijo cariñoso

¹⁰⁶³ L. I, cap. XVI, 59-60. “Sobre respuestas tajantes dadas por juiciosos a fin de contentar”.

¹⁰⁶⁴ Por su nombramiento como la califa.

para las viudas, que Dios sabe que su intención con aquella medida es ver si algún fuerte ha avasallado a un débil y tomar pues las medidas necesarias para hacer valer los derechos del segundo. El cadí alabó sus intenciones, hizo una plegaria sincera para él y se retiró. ‘Awfi termina diciendo que eso que dicen de este califa que era un tacaño es porque los ambiciosos consideraban tacañería toda su piedad.¹⁰⁶⁵

48. Cuentan que al-Manşur era muy severo y sanguinario así como muy codicioso a la hora de recaudar, que cada vez que daba una homilía lanzaba en medio de ésta amonestaciones que hacían llorar a él mismo y a los presentes. Y cuentan también que se apartaba del mundo, que rezaba mucho por la noche y que tenía un estrado en el que se subía, se sentaba y se colocaba junto a sí un Corán sobre un atril, tintero y tablilla, se ponía a rezar y cuando terminaba apuntaba lo que había recordado durante el rezo para llevarlo a la práctica a la mañana siguiente, dando a uno muerte e infligiendo a otro castigo. Y había un poeta llamado Bu Zbād Na‘mi¹⁰⁶⁶ que le dedicó este verso:

*Aparentas ascetismo en este mundo pero lo amas
y te aferras a sus tetas, chupas y te alimentas
Eres como el cazador que derrama lágrimas
mientras dispara a su presa y le corta la cabeza
sin clemencia alguna le cortas el cuello a la gente
y las cuelgas y aparentas humildad¹⁰⁶⁷*

Unos le llevaron aquel verso a al-Manşur, hizo llamar a aquel poeta y le dijo haber escuchado un verso suyo donde se le compara a un cazador que llora, dicho lo cual le pide que le explicara eso del cazador. Aquel poeta le explica que antiguamente había un cazador que iba a cazar pájaros cada día. Un día, en el que hacía mucho frío, salió al campo, cazó algunos pájaros y cuando se puso a arrancarles las plumas, le azotaba en la cara un viento frío que le provocaba se le saltasen las lágrimas. Cuando uno de los pájaros se dio cuenta, dijo que “pobrecito, es un hombre indulgente y clemente de corazón, pues llora por nosotros”, a lo que otro pájaro le replicó diciéndole “no mires el llanto de sus ojos, mira la acción de su mano”. El califa elogió aquel verso, honró a Bu

¹⁰⁶⁵ L. II, cap. XVI, 429-430. “Sobre la virtud del ascetismo y la piedad”.

¹⁰⁶⁶ Para la identidad de este poeta, véase en IV 1.8.1.1 Poetas árabes desconocidos o de dudosa identificación, punto 4.

¹⁰⁶⁷ A continuación ‘Awfi da una explicación en persa de lo que significa este verso.

Zbād, lo agasajó y no lo molestó, actuando así por su perfecta condescendencia¹⁰⁶⁸.¹⁰⁶⁹

49. Cuentan que el califa al-Manşur, durante el primer año de su califato se dispuso a peregrinar a la Meca y para ello alquiló camellos a ‘Emrān b. Ša‘ba al-Jamāl¹⁰⁷⁰, al que no pagó toda la cantidad que tendría que haberle abonado. ‘Emrān esperó a que el califa hiciese la peregrinación y llegase a Medina. En Medina, ‘Emrān fue al cadí de esta ciudad, Moḥammad b. ‘Emrān al-Ṭalḥi, a quien pidió que hiciera comparecer al califa. Al punto el cadí ordenó a Nomayr, su secretario, que le escribiera al califa una orden de comparecencia. El secretario le dijo que le haría un gran favor si le excusara de escribir aquella orden, pues temía que el califa reconociera su letra y le castigara, pero el cadí le respondió que él y solo él escribiría aquella orden, así que le obligó a ello. Cuando el secretario escribió aquella orden¹⁰⁷¹ le ordenó que se la llevara al mismo califa. Cuenta el secretario que cuando llegó se encontró a Rabi‘, el chambelán, al que le contó lo que ocurría. El chambelán le dijo que él no tenía ninguna culpa, y dicho esto, le llevó la orden a al-Manşur, ante quien se encontraban todos los notables y nobles de Medina. El califa le dijo al chambelán que fuese a la corte y dijese a nobles y dignatarios del gobierno que él iba a una sesión judicial y transmitiera la orden que nadie se levantara ni le hiciera reverencias al pasar. Entonces el cadí se puso a andar por delante, y el califa, detrás de él, y cuando llegó a donde la corte, al-Manşur saludó pero nadie se atrevió a levantarse. Y así anduvo hasta que llegó a la tumba del Profeta, al que envió saluciones. Y el califa le dijo a Rabi‘ que temía no vaya a ser que el cadí, al verle a él le imponga su presencia y se levante en la sesión judicial, que si lo hace al punto lo destituiría y lo castigaría con la espada para que sirviese de lección a los demás. El califa llegó donde estaba el cadí, sentado sobre dos almohadones negros de seda, y, al ver a al-Manşur venir, se sentó derecho pero no le prestó atención, solo preguntó dónde estaba el demandante, ordenó que lo trajeran, y lo sentó frente a sí. Al punto el demandante presentó su demanda contra el califa. Éste le dio la razón y ordenó que se le entregase todo lo que le correspondiera. El cadí apuntó en un cuaderno la confesión de al-Manşur, le dio un extracto al demandante y ordenó a uno de sus ayudantes que fuese a coger aquella cantidad y se la entregase a ‘Emrān b. Ša‘ba. El califa se dispuso al regresar, y mientras, el cadí no le prestaba ninguna atención. Al-Manşur ordenó a Rabi‘

¹⁰⁶⁸ Esta fábula aparece en *El conde Lucanor*.

¹⁰⁶⁹ L. II, cap. IV, 131-133. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

¹⁰⁷⁰ Personaje no identificado.

¹⁰⁷¹ A partir de aquí el narrador es el secretario, quien habla en primera persona.

que se le hiciese entrega a ‘Emrān b. Ša‘ba de toda la cantidad y añadió que si el cadí no mirara por los intereses de los musulmanes, lo llevaría a su presencia. Y el califa fue a él, lo elogió, le dijo que se había portado como había supuesto de él, le hizo entrega de diez mil dírham y le dijo que siguiera así y no permitiese nunca que ningún fuerte abusara de ningún débil. ‘Awfī termina diciendo que aunque ya había hecho breve mención de este relato en el capítulo sobre la justicia, sin embargo aquí se ha explicado con más detalles y no se haga necesario repetirlo más, pues muchas son las diferencias entre las versiones.¹⁰⁷²

50. Cuenta el *Tārik-e kolaḡā-ye Bani al-‘Abbās* que [el Imam] Ja‘far b. Moḡammad b. Ḥosayn contó que cuando fue muerto Ebrāhim b. ‘Abbās, ellos fueron llevados de Cufa a Medina sin dejar a ninguno mayor de edad allí, permaneciendo todos en Cufa esperando ser también muertos. Ja‘far sigue contando que un día Rabi‘ el chambelán fue y preguntó que donde estaban aquellos alavíes, que había que enviar a dos de ellos juiciosos ante el califa. Ja‘far cuenta que él mismo fue con Ḥasan b. Zayd ante al-Manṡur, al que vieron sentado extremadamente airado. Comenzaron saludándole y felicitándole¹⁰⁷³, y a esto que el califa le pregunta a Ja‘far si era conocedor de lo oculto. Ja‘far le respondió que nadie lo era, excepto Dios. Seguidamente el califa le preguntó si era él [Ja‘far] al que llevaban tributos desde el Jorasán. Ja‘far le respondió que era al Comendador de los Creyentes al que llevan tributos a su corte. Al-Manṡur dijo seguidamente que había decidido destruir todas sus casas y campos, cerrarles los caminos e impedir a los del Hiyaz e Iraq que pudiesen llegar a ellos a fin de que no se propague su corrupción. Ja‘far le respondió que Dios le dio bendiciones a Salomón, y éste se lo agradeció, le envió tribulaciones a Job, y éste las soportó, y los hermanos de José traicionaron a éste, pero él los perdonó, así que el califa debe seguir en todo a los profetas, a los píos y a los enviados [de Dios]. Ja‘far sigue narrando que cuando dijo aquello, al-Manṡur le respondió sonriendo que todo caudillo de un pueblo debería tener un hombre como él, y seguidamente lo perdonó así como todos los delitos de la población de Cufa. Seguidamente el califa le pidió que le contara una tradición oral que en cierta ocasión había referido en su presencia. Ja‘far le contó que su padre le había contado que su padre le había escuchado contar a ‘Ali b. Abi Ṭāleb que el profeta

¹⁰⁷² L. I, cap. VII, 101-103. “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas”

¹⁰⁷³ Por su proclamación como califa.

Mahoma había dicho que los vínculos con los familiares—aunque sean descreídos—hace prosperar los hogares, alarga la vida y hace aumentar la población. El califa respondió que no se refería a esa tradición oral. Entonces le dijo que con la misma cadena de transmisión, el califa ‘Alī le escuchó decir al profeta Mahoma que los lazos de parentesco están colgado del Trono, y que le pedía a Dios que se una a todo el que se una a él [a los parientes] y que corte con todo el que corte con él. El califa respondió que no se refería a esa tradición oral. Entonces le dijo que su padre contó que sus padres le habían contado que el profeta Mahoma hubo dicho que Dios le había dicho que Él es Misericordioso [Raḥmān], que Él había creado el parentesco [raḥem], cuyo nombre había hecho derivar de Su propio Nombre, que Él se unirá a todo el que se una al parentesco, y que cortará con todo el que corte con el parentesco. El califa respondió que no se refería a esa tradición oral. Entonces le dijo que su padre contó que sus padres le habían contado que el profeta Mahoma contó que había un rey que le quedaban tres años de vida y que mantuvo una buena relación con sus familiares, por lo cual Dios le regaló treinta años más de vida¹⁰⁷⁴. El califa respondió que ésa era la tradición oral, y no otra. Entonces el califa le preguntó a Ja‘far adónde iba a ir, que hoy iba a practicar lo de mantener buenas relaciones con los parientes. Ja‘far le respondió que a Medina. Ja‘far termina su relato contando que entonces el califa le dio el permiso para que se marcharan a Medina, que ordenó a Rabi‘ que les diese sus retribuciones y regalías, y que tras aquello se fueron a Medina donde estuvieron viviendo tranquilos un tiempo.¹⁰⁷⁵

51. Cuentan que un año fue el Comendador de los Creyentes al-Manṣur de peregrinación y que, cuando llegó a la Meca, se detuvo entre Ṣafā y Marwa. Cierta día estaba sentado, y junto a él se hallaban el gobernador de la Meca, Moḥammad b. Ebrāhim, y su sobrino Ḥasan b. Zayd, prefecto de la Meca. Estaban los dos hablando cuando de repente escuchan un griterío. El califa se levantó y preguntó qué ocurría, y le explicaron que eran los hijos de ‘Amr Ġaffārī¹⁰⁷⁶, que querían quejarse contra el prefecto, Ḥasan b. Zayd. El califa los hizo llamar y les preguntó cuál era su queja. Ellos explicaron que él [el prefecto] los estaba fustigando sin haber cometido ningún crimen. Ḥasan b. Zayd negó aquello, y le dijo a al-Manṣur que ellos habían cometido un delito por el que habían sido castigados. ‘Amr Ġaffārī dijo que la razón por la que los

¹⁰⁷⁴ “por lo cual Dios le regaló treinta años más de vida”. Opto por la opción del mss. MJ, por ser más coherente. El mss base dice literalmente “y fue su vida bendecida”.

¹⁰⁷⁵ L. II, cap. XX, 522-524. “Sobre la reconciliación de dos partes”.

¹⁰⁷⁶ Personaje no identificado.

fustigaba era porque él [‘Amr Ġaffāri] había dicho unas palabras ante el califa que le había provocado envidia. Ḥasan b. Zayd dijo que él era el hijo de Abu-l-Dīb¹⁰⁷⁷, un hombre correcto, que él diría la verdad. El califa hizo llamar a Abu-l-Dīb, que era el muftí de la Meca. Cuando éste se presentó, le preguntó qué tenía que decir de Moḥammad b. Ebrāhim, a lo que respondió que es un hombre informado y que no tenía nada que hablar de él que no fuera bueno. Seguidamente le preguntó qué tenía que decir de lo que estaba diciendo su hijo sobre Ḥasan b. Zayd. Abu-l-Dīb respondió que Ḥasan b. Zayd actúa según su capricho, que dice la verdad pero que no actúa conforme a ella. A esto Ḥasan b. Zayd replicó que cada vez que acontecía algo convocaba a la población de la Meca para consultar con ella, y que él actuaba conforme a los dictámenes religiosos de los imames. Abu-l-Dīb negó que alguna vez Ḥasan b. Zayd hubiera actuado según sus palabras, y que actúa según su propio capricho. Ḥasan b. Zayd le dijo a al-Manṣur que Abu-l-Dīb arremete contra los califas, y que si no lo cree, que le pregunte qué opinión tiene de él. Al-Manṣur le preguntó a Abu-l-Dīb qué tenía que decir sobre él, a lo que respondió que le otorgara la gracia de eximirle de responder a eso. El califa le respondió de manera brusca, insultando a su madre, y le dijo que no le eximía de responderle. Abu-l-Dīb le respondió que, primero, sobre lo que había dicho sobre su madre, tenía que saber que es una mujer anciana que se abstiene de hacer cosas ilícitas, pero que él, que decía ser califa, era un injusto y un tirano cuya primera injusticia consistía en haber nombrado a [Abu-l-Yad] Mo‘an b. Zāyeda [Šeybāni] gobernador del Yemen, alguien que mata a la gente y requisas bienes mientras él se lo permitía. Abu-l-Dīb le dijo que en aquello podía darle más consejos que los que el califa podía darle a al-Mahdi¹⁰⁷⁸. Cuando el califa escuchó aquellas palabras, calmo, le preguntó qué tenía que decir acerca de su califato. Abu-l-Dīb respondió que su abuelo ‘Abbās ‘Abd al-Moṭaleb era jefe de los árabes, guía de los Coraixíes y tío paterno del Profeta, que hubo cautivado a las gentes gracias a su benevolencia, generosidad, justicia y nobleza de carácter, pero que él [al-Manṣur] era todo rudeza y nada de delicadeza, que era todo castigo y nada de clemencia. El califa replicó que si él fuera suave serían muchos los conflictos que surgirían. Entonces, el califa ordenó que lo prendieran y se lo llevaran. Uno de los sirvientes le cogió del cuello, y pensó Abu-l-Dīb que iban a matarlo, pero cuando se retiraron, lo dejaron ir. Entonces Abu-l-Dīb se dio cuenta de la indulgencia del califa, que no ordenó ninguna represalia a pesar de todo lo que le había escuchado

¹⁰⁷⁷ Personaje no identificado.

¹⁰⁷⁸ Es decir, al hijo del califa.

decir.¹⁰⁷⁹

Abu Moslem

52. Cuentan que un día iba Abu Moslem de su casa a la mezquita cuando se le acercó uno de sus compañeros a pedirle algo. Y tenía aquel compañero un sable, que apoyó de tal manera que daba en el talón de Abu Moslem. Y así estaban hablando, y cuando terminaron de hablar, a Abu Moslem le sangraba el talón. Le preguntaron a Abu Moslem porqué no le dijo que se apartara, que estaba apoyando su sable sobre su talón. Abu Moslem respondió que no quería que supiera lo que le había hecho, que por ello se avergonzara y se quedara sin hacer su petición. El relato termina con el colofón de que todo esto se debía a su mucha indulgencia y a la firmeza de su carácter.¹⁰⁸⁰

Ziyād Sahl¹⁰⁸¹

53. Cuenta el sheij Abu Sahl Tostari que cuando Ziyād Sahl tomó las riendas del gobierno del Jorasán lo llamó y le preguntó que le mostrara el camino de la salvación y la senda de la administración del gobierno. Cuenta que le respondió que la administración del gobierno pasa por impartir justicia e impedir la injusticia, respetar los derechos de los virtuosos, mirar por sus semejantes, andar por la senda de la rectitud y evitar la malicia. Ziyād aprendió aquellas palabras y basó su gobierno en el bien. Había por el Jorasán una ciudad próspera que no hacía mucho había estado en decadencia, por lo cual pagaba escaso tributo. La población de aquella ciudad no quería que Ziyād les visitara no fuera a ser que viera su prosperidad y les aumentara los impuestos. Cierta día Ziyād pasaba por allí cerca, vio lo próspera que era la ciudad, se alegró mucho, llamó a los notables, y les rebajó cien mil dirhams de sus impuestos. Seguidamente envió un pregón por la ciudad para que anunciara que todo el que contribuyera a la prosperidad de la ciudad se le rebajarían los impuestos. Cuando la población escuchó aquello, todos se pusieron a trabajar para el desarrollo de la ciudad,

¹⁰⁷⁹ L. II, cap. IV, 78-81. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

¹⁰⁸⁰ L. II, cap. IV, 87. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

¹⁰⁸¹ Considero que el texto base está corrupto, y que, con Ziyād Sahl —que no he encontrado en ninguna parte— el autor no puede referirse a otro que a Ziyād b. Šāleḥ al-Ḳozā’i, comandante al servicio de Abu Moslem y que llegó a ser gobernador de Bujara y Sogdiana. De ser así, estamos ante un error, pues Ziyād b. Šāleḥ murió unos 70 años antes del nacimiento de sheij Abu Sahl Tostari. Cf. C. E. Bosworth, *EI2*, [s.v. “ZIYAD B. SALIH AL-KHUZAI’I”], xi, 522.

que prosperó, siendo su buen proceder la envidia del Paraíso.

Por su justicia, el mundo tornóse lozano como el Paraíso
y del espejo del corazón se borró la herrumbre de la injusticia¹⁰⁸²

Al-Mahdi

54. Cuentan que el califa al-Mahdi fue de peregrinación y que ante la tumba del Profeta dio un buen sermón durante el cual elogió a su hijo ‘Abdollāh y se explayó largo y tendido acerca de su propia justicia y clemencia. Uno de los presentes se burló dando una voz y tirándose un pedo. Uno de los guardias vio aquello, y cuando salió de la Mezquita del Profeta, prendió a aquel hombre, lo llevaron ante el califa y le explicaron lo que hizo. Al-Mahdi le dijo a aquel hombre que era el primo del Enviado de Dios, y que ahora era él era el califa de Dios, que porqué hacía una gracia durante el sermón, que es la proclama de los profetas. El hombre respondió que su preeminencia, en virtud de su gran linaje y ascendencia, es algo innegable, que mientras en el sermón daba consejos él escuchaba con el corazón, pero que cuando se puso a hablar de justicia se tiró un pedo ya que es indecente mentir donde yacen los santos. Avergonzado, el califa le preguntó en qué había mentido, a lo que el hombre le explica que en Iraq tenía unas tierras que lindaban con las suyas, que se las había expropiado indebidamente su administrador y que no había recibido del califa ninguna respuesta a su denuncia. Aquel hombre continuó diciéndole que al haberle ocurrido eso con él, hizo lo que tenía que hacer cuando lo escuchó hablar de justicia. El califa le respondió en tono de guasa que “yo soy el vicario de Dios, y a mi pertenecen la angustia y el regocijo de los musulmanes; todo lo que yo haga, dé y tome es lo puramente idóneo”. Aquel hombre replicó que si las palabras pronunciadas en el púlpito merecían un pedo, he aquí que éstas merecen dos pedos. Al-Mahdi se rió, ordenó que le devolvieran sus tierras y le dieran parte de las suyas. ‘Awfi termina diciendo que al-Mahdi actuó así por lo extremadamente indulgente y virtuoso que era.¹⁰⁸³

55. Cuentan que el califa al-Mahdi estaba un día en el tribunal sentado atendiendo las

¹⁰⁸² L. I, cap. VII, 73. “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas”

¹⁰⁸³ L. II, cap. IV, 133-134. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

demandas, cuando apareció un hombre y le dijo que quería denunciarle, y le preguntó si le denunciaba hoy ante el mismo Comendador de los Creyentes o mañana en el Día del Juicio Final. Al-Mahdi respondió que aunque los jerarcas de los jerarcas están sujetos a sus dictámenes, sin embargo se atenía a la Ley islámica, que no transgrede. Seguidamente se levantó de la sede califal y se fue a la tribuna del tribunal, y se sentó junto a su demandante, quien le demandaba unas tierras, y él respondió a su demanda. El cadí le pidió documentos al demandante, que no le podía presentar porque no disponía de ellos. Al-Mahdi le pidió al cadí un documento, y cuando se lo dio, el califa escribió en su dorso la orden para que le dieran las tierras al demandante, quedando así para la posteridad la justicia y la virtud de este califa.¹⁰⁸⁴

Hārūn-al-Rašid¹⁰⁸⁵

56. Cuentan que cierta noche Hārūn-al-Rašid fue con ‘Abbās Yaḥyā¹⁰⁸⁶, que era uno de los de su privanza, a ver a Foḏayl ‘Ayyāz. Cuando llegaron a la casa del sheij, éste se encontraba leyendo el Corán y estaba recitando la aleya *Quienes obran mal ¿creen que les trataremos igual a quienes creen y obran bien?*¹⁰⁸⁷. Hārūn dijo que si habían venido en busca de un sermón y un consejo, he aquí que aquella aleya les bastaba. Seguidamente el califa llamó a la puerta, el sheij preguntó quién es, y cuando el califa se identificó el sheij preguntó para qué había venido hasta su casa. Hārūn le respondió que debía obedecer al califa. El sheij abrió la puerta, apagó la luz para que ellos no le vieran la cara, y se pusieron a palpar hasta que las manos del califa le tocaron la cara. Cuando Foḏayl notó la suavidad de sus manos, le dijo que sería una pena que unas manos así de suaves no se librasen del castigo de Dios, y seguidamente le conminó a prepararse para responder ante Dios en el Día del Juicio Final, pues lo tratarán como a otro musulmán cualquiera y se le pedirá cuentas por su justicia. El califa se puso a llorar, y ‘Abbās Yaḥyā le dijo al sheij que se dejara de intimidaciones, que había matado¹⁰⁸⁸ al Comendador de los Creyentes con aquellas palabras. Foḏayl le replicó mandándolo callar, llamándolo Hāmān y diciéndole que el Comendador de los Creyentes había sido muerto “por ti y por gente como tú que lo incitan a la injusticia y al pecado”. A esto que

¹⁰⁸⁴ L. I, cap. VI, 15. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

¹⁰⁸⁵ Véase también “Yaḥyā Barmakī y la carta falsa”, en ‘AWFI, 2011, 190-192. (L. II, cap. XXIII, 606-609. “Sobre nobleza de carácter y las buenas maneras”).

¹⁰⁸⁶ Personaje no identificado.

¹⁰⁸⁷ Corán, 45 (La arrodillada): 21 (parte de la aleya).

¹⁰⁸⁸ “Matar”, “koštan” en persa, tiene también por extensión el significado de “incordiar”.

interviene el califa para decirle a ‘Abbās Yahyā que se callara, que si a él lo llaman Hāmān es porque el califa sería el faraón. El califa colocó mil dinares ante el sheij, y le dijo que los tomara, que le son lícitos, pero el sheij los rechazó y se fue sin decir nada. El califa se marcha de allí llorando.¹⁰⁸⁹

57. Cuentan que el autor del *Aḵbār-e Bağur* escribió una carta al califa Hārūn-al-Rašid en la que le anunciaba que un hombre estaba soltando el rumor de que el califa había muerto. Hārūn, muy molesto, ordenó que trajeran a aquel hombre ante él. Cuando lo trajeron, el califa le preguntó si era él quien estaba soltando ese rumor, a lo que le respondió que sí, porque sus gobernadores estaban cometiendo injusticias y oprimiendo a la población, así que había pensado que si el imam y califa, que es pastor y protector de la plebe, estuviera vivo, aquellos tiranos no osarían tratar así a la gente, ni sería cómplice de ellos. El califa se enfadó y le dijo que ordenaría que le diesen cien palos, a lo que el hombre le dijo que no podría hacerlo porque su inocencia se lo impediría y porque no se merecía esa injusticia. Hārūn lo perdonó, depuso a aquellos gobernadores y nombró nuevos gobernadores buenos. ‘Awfi dice que fue por lo extremadamente indulgente que fue con aquel hombre y la gran gracia que mostró al no ordenar que lo castigaran la razón por la cual las gentes vivieron en el sosiego.¹⁰⁹⁰

58. Cuentan que cuando Hārūn-al-Rašid se encontraba en Raqqa, ‘Isā b. Ja‘far era condestable del ejército y ‘Obayd b. Ṭebīān¹⁰⁹¹, cadí de Raqqa y uno de los ulemas más eminentes. Cierta día un hombre vino a la puerta de la casa del cadí para demandar a ‘Isā porque tenía medio millón de dírhamas suyos en su poder, que no le devolvía, por lo que le pedía que le hiciera comparecer ante él en el juzgado. El cadí le envió mediante el mismo demandante una notificación formal y en tono respetuoso al condestable anunciándole la demanda que tenía un hombre contra él y pidiéndole su comparecencia en el juzgado o la de alguien que le represente para atender la demanda. Cuando el demandante le entregó la notificación al chambelán y éste se la dio al condestable, éste se airó y le dijo al chambelán que le diera la nota al mensajero y que le ordenara que se la comiera. El demandante fue a casa del cadí y le dio cuenta de la respuesta dada. El cadí volvió a enviar otra notificación igual, se la dio a dos de sus mandaderos, que se la

¹⁰⁸⁹ L. I, cap. XV, 6-7. “Sobre los sermones y consejos de los ulemas y sabios dados a reyes y califas”.

¹⁰⁹⁰ L. II, cap. IV, 134-135. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

¹⁰⁹¹ Personaje no identificado.

dieron al condestable, quien arrojó la nota y se puso a soltar improperios contra el cadí. Los mandaderos regresaron y le contaron lo ocurrido al cadí, que procedió a escribir una tercera notificación en la que le decía que si comparecía, bien, pero que si no recurriría al califa. Cuando le llevaron la notificación, el condestable actuó de la misma manera, sin atenerse a razones y apartándose de la justicia respaldado por sus riquezas. Entonces el cadí selló el escrito, se levantó del juzgado, se fue a su casa y envió al demandante ante el califa, al que expuso lo ocurrido. Hārūn hizo llamar al cadí, que le corroboró todo. El califa dio la orden a Ebrāhim ‘Otmān¹⁰⁹², jefe de la policía [shurta] que fuese a la casa de ‘Isā, que sellara las puertas y que no permitiese que nadie saliera de ella hasta que el mismo condestable fuese ante al cadí a responder la demanda. Así hizo Ebrāhim, que acompañado por su escolta rodeó la casa y selló las puertas. Creyó ‘Isā que quizá el califa hubiera ordenado le diesen muerte o que le prendiesen. Preguntó quién estaba encargado de aquello, y le dijeron que Ebrāhim. Lo llamó para preguntarle y cuando Ebrāhim se presentó ante él le contó el porqué estaba enfadado el califa. ‘Isā ordenó al punto que se le devolviese el medio millón de dírham a aquel hombre, y el califa, al ser pagada la cantidad al acreedor, ordenó se retirasen.¹⁰⁹³

59. Sofīān b. ‘Oyana contó¹⁰⁹⁴ que estaba rodeando la Caaba cuando Ja‘far b. Yaḥyā le vio. Éste se le acercó para decirle que era necesario que fuera a ver al califa, y Sofīān le contestó que no, porque consideraba osado ir cuando no lo había hecho llamar. Ja‘far le dijo que él mismo se lo pedía. Sofīān contó que, como insistió, al día siguiente fue a la carpa de Hārūn-al-Rašid y que nadie le impidió entrar. Allí vio a Ja‘far, quien le dice haber venido en mal momento ya que el califa estaba atacado por la ira, por lo que tenía que cuidar sus palabras. Sofīān cuenta que al entrar vio a un hombre encadenado ante el califa y el verdugo preparado con la espada mientras el califa decía: “¡Que Dios me dé la muerte si no te la doy yo!”. Sofīān contó que dijo que un musulmán va a ser muerto y él no sabía su delito, así que tenía que decir algo al califa, y le instó a que recordara la manera de aplicar correctivos por Dios y por Su enviado, a lo que el califa preguntó airado cuáles eran aquellas maneras. Sofīān dijo la aleya: *¡Creyentes! Si un malvado os trae una noticia, examinadla bien, no sea que lastiméis a gente por ignorancia y tengáis*

¹⁰⁹² Personaje no identificado.

¹⁰⁹³ L. I, cap. VI, 40-42. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

¹⁰⁹⁴ Todo el relato está narrado en primera persona por Sofīān.

*que arrepentiros de lo que habéis hecho*¹⁰⁹⁵. Sofiān continuó diciendo que la manera de aplicar correctivos por parte del Profeta era sobre aquella sentencia que dijo: *No hay que tener por veraz al murmurador*, y lo que se quiere decir con murmurador es con aquel que diga algo con lo que perjudique a un musulmán. Sofiān prosigue contando que cuando dijo aquello, el califa perdonó a aquel hombre y lo dejó marchar. Seguidamente ordenó que le llevaran el libro de tradiciones orales de Sofiān, éste le leyó treinta de estas tradiciones, recibió del califa treinta mil dinares, y así fue cómo “libré al califa del infierno, a un musulmán de la muerte, y a mí de la pobreza, siendo todo esto consecuencia de la indulgencia de Hārūn-al-Rašid”.¹⁰⁹⁶

60. Un día el califa Hārūn-al-Rašid le preguntó al maestro de los ulemas cómo se podía encerrar a los malhechores, a lo que respondió que con el perdón, ya que ellos piden el auxilio de los bondadosos y están esperanzados en la obtención de ese perdón. Verso:

*Quien espera el perdón de su superior
que perdone a su subalterno*¹⁰⁹⁷.

61. Cuenta al-Ašma‘ī¹⁰⁹⁸ que había un hombre que había servido a los omeyas y que continuamente acudía a Hārūn-al-Rašid, quien lo tenía en alta estima porque era un hombre elocuente, juicioso, y experimentado. Un día el califa le preguntó qué tenía que decir sobre él y los omeyas, si éstos eran más grandes o él. Aquel hombre le respondió que él era más virtuoso, de mejor estirpe y más merecedor de ostentar el califato. Hārūn le pidió que dijera la verdad, que se dejara de lisonjas y dejara a un lado los dislates. Aquel hombre le dijo que, por cuanto se lo pedía, así lo haría, y comenzó a decirle que a pesar sus grandes orígenes y de sus méritos para ostentar el califato, tiene defectos como el de hartarse pronto, ser inestable, no cuidar de los nobles, arrancar los plantones que él mismo ha plantado y arrojar al suelo a los que él mismo hace subir; pero los omeyas tenían tanta envidia a los nobles como la que le tienen los sirvientes y siervos a las mujeres del harén, pero cuidaban de las plagas los plantones que plantaban y no escatimaban en regalar todos sus tesoros a un noble. Aquel hombre continuó diciéndole al califa que sabía que por aquellas sus palabras se enfadaría, aunque no lo mostraría, y

¹⁰⁹⁵ Corán, 49 (Las habitaciones privadas): 6.

¹⁰⁹⁶ L. II, cap. III, 47-48. “Sobre la virtud de perdonar”.

¹⁰⁹⁷ L. II, cap. III, 36. “Sobre la virtud de perdonar”.

¹⁰⁹⁸ Todo el relato está narrado en primera persona por al-Ašma‘ī.

añadió que el reino se puede mantener con hombres, y el gobierno se puede mantener estable con personas capaces y sabias, que cuando los reyes encuentran hombres de méritos y ven que sus asuntos importantes ya se han terminado, se creen que si echan a esos capaces, aquellos asuntos se mantendrán en orden, y que pueden subir de escalafón a cualquiera para luego degradarlo a lo más bajo, siendo esto craso error pues él mismo había visto cómo dos califas omeyas mantuvieron en el poder a Ḥajjāj b. Yusof a pesar de que no consideraban que hubiera nadie en el mundo que fuera más enemigo de ellos, y aun con todo, no lo destituyeron ya que sabían que no tenían a otro. Aquel hombre continuó diciéndole que cuando se enfadaba, arrancaba de cuajo un árbol grande que él mismo había plantado, que arruina las casas con solera para plantar en su lugar nuevos plantones creyendo que van a crecer y que gracias a ellas los asuntos se van a mantener en pie, lo cual es un gran error. Aquel hombre terminó sus palabras diciendo que ya no decía más, pues le iba a caer mal al califa, pero que éste es demasiado grande como para ocultarle semejantes cosas. Hārūn no respondió nada, y se quedó pensativo. Aquel hombre se levantó, hizo una reverencia y se fue. Cuando salió aquel hombre, el califa le preguntó a al-Aṣma‘ī si sabía quién era aquel hombre experimentado, a lo que respondió que ese hombre estaba senil y no sabía lo que decía. A esto, el califa le respondió que no dijera semejante cosa, que el que estaba senil era él [al-Aṣma‘ī], y que si hubiera oído antes un sermón como ese, jamás habría quitado de en medio a los Barmakíes. Dicho esto, el califa le advirtió a al-Aṣma‘ī que si escuchaba decir aquel secreto que le había revelado sobre los Barmakíes a alguien, le cortaría la cabeza. El relato termina con un colofón que dice que aquí se ve la perfecta indulgencia y tolerancia de Hārūn, que a pesar de haber escuchado palabras tan fuertes y haberle caído mal, las toleró y no le habló rudamente al que las profirió, aceptando aquellos consejos, quedando para provecho del mundo.¹⁰⁹⁹

Al-Ma'mun¹¹⁰⁰

62. Abu ‘Abdallāh¹¹⁰¹ contó que estaba un día junto al califa al-Ma'mun cuando salió a

¹⁰⁹⁹ L. II, cap. IV, 135-138. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

¹¹⁰⁰ Véase también “La influencia de la rudeza y la suavidad”, “La mansedumbre de al-Ma'mūn” y “El mercader ingrato”, en ‘AWFI, 2011, 226-228; 151-152 y 147-148. (L. III, cap. XIII, 394-401. “Reprobación de la aspereza y la rudeza y elogio de la benevolencia y la suavidad” ; L. II, cap. IV, 96-97. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios” y L. II, cap. III, 57-63. “Sobre la virtud de perdonar”).

¹¹⁰¹ Personaje no identificado. El relato está narrado todo en primera persona por este personaje.

colación el tema de las comidas. El califa dijo que no había nada que fuera más nutritivo¹¹⁰² que la *harisa*¹¹⁰³, ya que el trigo contiene mucha energía, cuanto más cuando va acompañado de carne. Así pues, ordenó al cocinero que por la mañana preparara una buena *harisa*, que hiciera lo que fuera para que los amigos se presentaran para comer. Cuenta Abu ‘Abdollāh que al día siguiente se presentó ante el califa, como tenía por costumbre. El jefe de las cocinas extendió el mantel y trajo los diferentes platos de comida, pero entre ellos no estaba la *harisa*. Al-Ma’mun se avergonzó, y le preguntó si acaso no le había dicho que lo preparara, a lo que el jefe de las cocinas respondió que se le había olvidado, que lo disculpara por ello, que alguien más grande que él también había olvidado, de tal guisa que había extendido el olvido por el mundo. El califa le preguntó a quién se refería, y el jefe de las cocinas le respondió que a Adán, pues dice Dios el Altísimo: *pero olvidó*¹¹⁰⁴. El califa le respondió que entonces haría con él lo mismo que había hecho Dios el Altísimo con Adán, echarlo del Paraíso, ya que *Dijo: “Descended ambos de él! ¡Todos!*¹¹⁰⁵. El califa añadió que él también le expulsaba de la jefatura de las cocinas, y ya no dijo nada más. Y cuentan que Ḥomayd Ṭusi, un tirano, estaba presente allí, y como el califa no soltó más reprimendas al jefe de las cocinas, se disgustó, fue hasta su habitación y le arreó cien latigazos. El jefe de las cocinas preguntó cuál era su delito por aquello, y Ḥomayd le respondió que haber olvidado la *harisa*. El relato termina con el colofón que todo aquel que reflexione en la indulgencia de aquel y en la severidad de éste verá la diferencia que hay entre los caracteres de las personas, y que de la misma manera que el sustento de los siervos está predeterminado, sus caracteres también están repartidos desde la Eternidad, como dijo Mahoma: *He aquí que Dios el Altísimo ha repartido entre vosotros vuestros caracteres de la misma que repartió entre vosotros vuestro sustento.*¹¹⁰⁶

63. ‘Amr b. Mas‘ada cuenta que cierto día estaba ante el califa al-Ma’mun, quien llevaba puesta una capa arrugada en la que se veían rastros de suciedad. ‘Amr cuenta que miró a Aḥmad Abu Yusof, y éste le devolvió la mirada, y que el califa, percatado de lo que estaban pensando, les dijo que la belleza del califato no se halla en ropas

¹¹⁰² En el texto base, “delicioso”. Corregido por “nutritivo” con el mss. MJ.

¹¹⁰³ Plato hecho con legumbres, trigo y carne de pollo.

¹¹⁰⁴ Corán, 20 (Ta Ha): 115 (parte de la aleya). La aleya entera reza: *Habíamos concertado una alianza con Adán, pero olvidó y no vimos en él resolución.*

¹¹⁰⁵ Corán 20, (Ta Ha): 123 (parte de la aleya). Frase ésta dicha por Dios a Adán y Eva, al expulsarlos del Paraíso. Es decir, “descended los dos del Paraíso”. Con “todos” se refiere también a los demonios. Véase nota a pie de página en la traducción del Corán de J. Cortés.

¹¹⁰⁶ L. II, cap. IV, 81-83. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

hermosas y de seda, pues ésta se daña con el más mínimo roce y queda inservible, y que si él quisiera, nadie le podría ganar en lo que se refiere a portar suntuoso ropaje, pero que la belleza del califato reside en una moral generosa y una justicia general, que con la primera se caza los corazones de las gentes y con la segunda se custodian sus cuerpos.¹¹⁰⁷

64. Soleymān Varrāq¹¹⁰⁸ cuenta que cierto día estaba él con el Comendador de los Creyentes al-Ma'mun cuando éste le pregunta qué tenía que decir sobre el ámbar. Soleymān le responde que el ámbar es caliente y frío, que todo lo que tiene de ligero lo tiene de vigorizador para el corazón, pero que si uno se propasa se torna dañino, que su purgante es el alcanfor, muy utilizado por ancianos en las ciudades del norte, en invierno. De esto estaban hablando cuando apareció un sirviente que le dijo algo al califa, para al momento traerle a éste un cofrecillo que al abrirlo vieron contenía un rubí. El califa lo sacó, y vieron que su tamaño era de cuatro dedos por cuatro dedos y que al rotarlo con la mano, de él salía haces de luces que deslumbraban la vista. Al-Ma'mun hizo llamar a un orfebre al que dio instrucciones para que engarzara aquella gema en un cinto. Todos se fueron, y al día siguiente fue de nuevo ante el califa, y vio Soleymān allí al orfebre, de pie, temblando de miedo y callado mientras el califa le preguntaba qué había ocurrido. El califa, sospechando lo peor, le dijo que estuviera tranquilo, que contara qué había ocurrido, a lo que el orfebre respondió diciendo que se le había caído el rubí al suelo mientras trabajaba y se le había roto en cuatro pedazos, por lo que anoche se despidió de su esposa e hijos para prepararse para morir. Al-Ma'mun se rió y le dijo al orfebre que le regalaba los cuatro pedazos en los que se había roto el rubí. Soleymān cuenta que cuando vio aquel acto de gracia y aquella indulgencia, todos los allí presentes rezaron por el califa y dieron fe de que no había en el mundo nadie más clemente. 'Awfi termina con una plegaria para este califa deseándole que las luces del Paraíso lleguen hasta su bendito espíritu.¹¹⁰⁹

65. Cuentan que cuando al-Ma'mun envió a Ṭāher Du-l-Yaminin a luchar contra 'Isā [b. Māhān] y la población de Bagdad pudo observar su poderío militar, los notables del estado y los afamados de la ciudad quisieron acercarse a al-Ma'mun, al que también

¹¹⁰⁷ L. II, cap. XXIII, 611-612. "Sobre nobleza de carácter y las buenas maneras".

¹¹⁰⁸ El relato es contado en primera persona por Soleymān.

¹¹⁰⁹ L. I, cap. VII, 86-87. "Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas"

escribían cartas en algunas de las cuales algunos recurrían a enumerar los vicios y maldades de su hermano, el califa Moḥammad-al-Amin, creyendo que así podrían acercarse a él. Al-Ma'mun ordenó que las metieran todas en un baúl y que lo sellasen, y no prestó atención a su contenido. Cuando mataron a Moḥammad-al-Amin, al-Ma'mun ordenó al guarda de los almacenes que trajera aquel baúl. Al-Ma'mun le preguntó a Ḥasan b. Sahl, su visir, si sabía qué eran aquellas cartas, a lo que respondió que no. El califa le explicó que eran las cartas de aquellas personas que habían comido de las bendiciones de su hermano Moḥammad-al-Amin y que habían pagado con ingratitud aquellas sus dádivas mandándole a él esas cartas en un gesto de acercamiento. Ḥasan le dijo al califa que se les debía castigar a todos y darles su merecido, pues si no habían permanecido leales a Moḥammad-al-Amin, tampoco cabía esperar que lo fueran a ser con él. Al-Ma'mun rió y replicó que si los castigaba no quedaría nadie, que todos saldrían huyendo para unirse a los enemigos provocándose una gran revuelta. Al-Ma'mun continuó diciendo que ellos eran dos hermanos, que ambos tenían derecho a ostentar el mando califal, y que toda aquella gente no sabía qué iba a pasar al final, así que mirando por sus intereses intentaron acercarse a él y reprobear a su hermano. Al-Ma'mun prosiguió diciendo que por cuanto Dios le había concedido el califato, él no iba a tomar represalias contra nadie, dicho lo cual dio la orden que quemasen aquel baúl no fuera a ser que tras él aquellas cartas cayesen en manos ajenas.¹¹¹⁰

66. Cuentan que el califa al-Ma'mun destituyó a Aḥmad 'Arva¹¹¹¹ del gobierno de Ahvaz y ordenó que lo trajesen a su presencia. El califa se puso a reprenderle y a enumerarle todos los delitos y faltas en los que había incurrido. Aḥmad le respondió preguntándole si cuando el día de mañana esté ante Dios en el Día del Juicio Final y enumeren sus hechos y pecados, ¿Qué preferirá que ordenen para él? Al-Ma'mun respondió que el perdón. Entonces Aḥmad le dijo que ordene para él lo mismo. Al-Ma'mun le dijo que lo perdonaba y que volviera a tomar el gobierno. 'Awfī remata con un colofón en el que dice que el mandatario no debe olvidar el Día del Castigo y que cuando se presenten ante ellos los atemorizados para ser castigados, no olviden ese día para de esta manera sean perdonados.¹¹¹²

¹¹¹⁰ L. I, cap. VII, 92-93. "Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas"

¹¹¹¹ Personaje no identificado.

¹¹¹² L. II, cap. III, 37. "Sobre la virtud de perdonar".

67. Cuentan que cuando al-Ma'mun capturó a su tío paterno Ebrāhim b. Mahdi lo encarceló, lo encadenó y consultó con Ḥomayd Ṭusi sobre si darle muerte o no. Éste le dijo que le disgustaría que la gente se pusiera a decir que al-Ma'mun ha matado a su propio tío por cinco días de reinado. Al día siguiente al-Ma'mun se quedó a solas con Aḥmad Abu Kāled, al que le consultó lo mismo. Éste dijo que si lo mataba actuaría como muchos otros, que los reyes han ajusticiado a los que han cometido semejantes delitos, pero que si lo perdonaba, no tendría par en su época. Al escuchar aquello, el califa perdonó a su tío por todo lo que había hecho ya que prefería contarse entre los clementes, le hizo entrega de un traje de honor y lo convirtió en uno de sus cortesanos.¹¹¹³

68. Cuentan que cuando el califato llegó a manos de al-Ma'mun, su tío paterno Ebrāhim b. Mahdi se había ocultado de él y había permanecido mucho tiempo fugitivo, hasta que los guardias lo prendieron una noche. Le llevaron la noticia a al-Ma'mun, que dio la orden que fuese llevado a la casa de Aḥmad Abu Kāled. Éste contó que cuando le llevaron¹¹¹⁴ a su casa se imaginó que el califa había perdonado a su tío ya que si tenía intención de darle muerte, lo habría enviado a la casa del que blande la espada, no del que blande la pluma. Transcurridos cincuenta y un días de aquello, Ebrāhim contaba que cierta noche vino Aḥmad, le puso una cota de malla, le dio un escudo, lo montó sobre un camello y lo llevó por el puente de Bagdad, al oeste, lo dejó con un grupo de personas y Aḥmad se volvió. Al rato regresó de nuevo y le preguntó de parte del califa si tenía idea de cuánto había atentado contra su vida cuando vivía Hārūn-al-Rašid, pero que Dios le había impedido conseguir su propósito y ahora había vencido a todos sus adversarios, junto a los que iba a enviarlo ahora. Ebrāhim cuenta que cuando escuchó aquel mensaje, supo que solo podía ser resultado de la borrachera, y le pidió a Aḥmad que le hiciese llegar al califa el mensaje que le iba a dar, al pie de la letra. Tras acceder, Ebrāhim le dijo que le dijera al califa que cuando Hārūn-al-Rašid vivía y su hermano Moḥammad-al-Amin era el príncipe heredero, él (Ebrāhim) también ambicionaba el califato, hablaba de igualdad y que todo lo que había ocurrido había sido por esto, pero que hoy gracias a Dios el trono califal estaba ocupado por él, los adversarios habían sido derrotados y su corazón ya no volvería a albergar esa vana imaginación, que si el califa

¹¹¹³ L. II, cap. III, 63-64. "Sobre la virtud de perdonar".

¹¹¹⁴ "... le llevaron". En el texto base la narración cambia aquí a segunda persona ("te llevaron"), como si Aḥmad Abu Kāled le estuviera contando aquello al mismo Ebrāhim b. Mahdi. Corregido con los mss. MJ y BONYĀD.

ordenaba su castigo, castigo mayor es el que en realidad merecía, pero que si le perdonaba, su perdón valdría para perdonar varios miles de pecados. Aḥmad cuenta que cuando trasladó aquel mensaje a al-Ma'mun, tras permanecer un rato pensativo dijo que se devolviera a Ebrāhim a donde estaba hasta nueva orden. Ebrāhim contó que, así las cosas, permaneció en casa de Aḥmad Abu Kāled hasta que el califa tomó por esposa a Burāndokt, hija de Ḥasan b. Sahl, y ella medió y fue amnistiado. Ebrāhim sigue contando que pasado un tiempo algunos rivales suyos comenzaron a difamarle hasta el punto de que el califa montó en cólera contra él y lo llevaron ante él encadenado. Al-Ma'mun se dirigió a él diciéndole que había consultado mucho sobre lo que tendría que hacer con él, y que le habían aconsejado que le diera muerte. A esto, Ebrāhim le objeta replicándole que no había consultado con la familia, y seguidamente recitó una casida que Sa'id b. al-'Abbās le había dicho a Mo'āviya y con la que obtuvo su perdón. Al-Ma'mun recordó aquella casida, y le dijo que ya Sa'id se la había dicho a Mo'āviya. Ebrāhim sigue contando que le contestó que así es, pero que Mo'āviya había aceptado la casida y había perdonado a Sa'id, pero que él tenía aún más derecho a ese perdón, pues tiene el derecho de parentesco, que el califa estaba obligado a respetar, además de que no podía permitir que los omeyas ganasen a los abasíes en lo que a perdonar se refiere. Al-Ma'mun cedió, perdonó a su tío y ordenó que se le diese un traje de honor y cinco mil dinares. Aḥmad contaba que nunca supo de nadie que hubiese comparecido tantas veces para ser ajusticiado y que se hubiese marchado con tantos presentes, que todo eso no podía ser sino el designio de Dios, que es el que cambia los corazones y las formas de ver las cosas pues *“no hay nada como Él, y él es el que todo lo oye y todo lo ve”*.¹¹¹⁵

69. Cuando el califa al-Ma'mun apresó a Faʒl b. Rabi' por haber intentado atentar contra su vida, pero lo liberó, llegó a sus oídos que Faʒl estaba hablando mal de él, que decía obscenidades en cualquier lugar acerca del califa, así que éste lo apresó de nuevo, lo hizo comparecer y le dijo que las dádivas que tanto él como su padre les había dado eran demasiadas como para que pudiera negarlo, y que lo había perdonado cuando era merecedor de castigo y muerte, seguido lo cual le preguntó si estaba bien que hubiera olvidado aquello y fuera hablando mal de él. Faʒl le respondió que mencionar la deslealtad es procedente siempre y cuando sea de manera clara y sin tapujos y de tal guisa que provoque inquina en el comendador de los creyentes, pero que cuando ha

¹¹¹⁵ L. II, cap. XX, 525-528. “Sobre la reconciliación de dos partes”.

mantenido tapado [el califa] aquellos delitos y cosas feas, y han sido finalmente revelados, ¿qué necesidad había que sean mencionados por la lengua? Fażl continuó diciendo que, sin embargo, la capacidad de perdón del califa era tan grande que no se quedaría pequeña para que lo perdonara, como reza el verso:

*Perdona tanto el delito que parece que
tanto perdonó que no conoció a malhechores
y no le importa que la maldad esté en el malhechor
si esta maldad no ha perjudicado a ningún musulmán.*¹¹¹⁶

70. Hicieron llegar a los oídos de al-Ma'mun que De'bal Kozā'i le había dedicado una sátira. El califa pidió que se la leyeran, y era la que sigue:

*He aquí soy del pueblo cuyas espadas
mataron a tu hermano y te honraron con este asiento
que levantó tu nombre tras un largo tiempo de falta de notoriedad
y te salvaron llevándote de lo bajo a lo alto*

El califa hizo llamar al poeta para reprenderlo, y éste le dijo que el califa había antes perdonado a gente cuyos delitos eran mayores, por lo que esperaba su perdón. Este se lo dio a condición de que recite su famosa casida que habla de cómo en las escuelas coránicas no se escuchan ya las recitaciones de las aleyas, lo cual hizo el poeta:

*Donde se enseñan las aleyas están vacías de recitaciones
y la casa de la inspiración divina está despoblada de agitación*

Así recitaba De'bal hasta que llegó a donde dice:

*Las hijas de Ziyād se hallan seguras en palacios
mientras que las hijas del Enviado de Dios están en desiertos
la familia del Enviado de Dios, con sus cuerpos escuálidos
y la de Ziyād, con los cuellos gordos*

¹¹¹⁶ L. II, cap. III, 37-38. "Sobre la virtud de perdonar".

El relato acaba con al-Ma'mun llorando y haciéndole entrega a De'bal de un traje de honor.¹¹¹⁷

71. Cuentan que cuando el Comendador de los Creyentes al-Ma'mun se sentó en el trono califal, cierto día vino a él el célebre y erudito poeta Sallām b. Abraš, quien pidió audiencia. Cuando el chambelán llevó la petición al califa, éste encargó que le dijeran al poeta que ayer mismo estaba junto a su hermano Moḥammad-al-Amin hablando de unidad y de gran sinceridad, y que incluso le impelía a que le destituyera [a al-Ma'mun], y que hoy había venido para engañarle. Cuando el chambelán le llevó el recado al poeta, éste le encargó al chambelán que le preguntara al califa de dónde había sacado esa costumbre de reprender, y que le dijera que ellos habían servido a sus padres, que se habían acostumbrado al carácter misericordioso y buena palabra de ellos, que en esa costumbre habían crecido, y que ellos perdonaron todo pecado que cometieron. El poeta termina el recado diciéndole al califa que él era descendiente de esos ancestros y perla de esa concha. Cuando el chambelán llevó este recado al califa, éste se avergonzó, y encargó que le dijeran que tenía razón, que le perdonaba y que le subiría de rango más allá de lo que esperaba. Seguidamente, al-Ma'mun le dijo al chambelán que lo trajera, pero que le hiciera prometer que cuando viniera no le reprendería, para así no avergonzarse más. Cuando entró Sallām, el califa lo agasajó mucho, y no le cortó cuando hablaba no fuera a ser que lo reprendiera por ello, y todo esto se debía a su buena moral.¹¹¹⁸

72. Cuentan de al-Ma'mun que cierto día, Yaḥyā b. Akṭam, que era uno de sus allegados especiales, estaba un día sentado junto a él, escuchándole hablar. Yaḥyā no confirmaba las palabras del califa. Esto provocó que al-Ma'mun se enfadara y Yaḥyā se marchara de la presencia del califa para encerrarse en su casa. Yaḥyā contó esto a Abu-l-Ma'ālī Ayub¹¹¹⁹ y a Ğassān b. 'Abbād, y les dijo que había cometido una insensatez. Abu-l-Ma'ālī y Ğassān fueron ante el califa y le dijeron haber escuchado que se había disgustado con el cadí Yaḥyā. Ambos continuaron diciéndole que bien sabía el califa que ellos eran como una brizna de paja que, gracias al honor que les había conferido en

¹¹¹⁷ L. II, cap. III, 38-39. "Sobre la virtud de perdonar".

¹¹¹⁸ L. II, cap. III, 48-49. "Sobre la virtud de perdonar".

¹¹¹⁹ Personaje no identificado.

su servicio, habían llegado a altos escalafones, que cada uno de ellos era como una rama en el jardín de su bondad y beneficencia: si se riegan, darán sombra y frutos, pero si se dejan de regar se quedarán sin hojas y necesitadas. Los dos continuaron diciendo al califa que, al servirle, esperan de él retribución y que si se equivocaban, esperan de él perdón e indulgencia. Abu-l-Ma‘āli y Ġassān continuaron diciendo que los antiguos han dicho que los siervos esperan misericordia de sus señores en la misma proporción que de ellos hayan obtenido anteriormente dádivas de ellos, y así, todo el que haya obtenido muchas dádivas, cuando peque albergará más esperanza por un perdón mayor y una misericordia más grande. Así pues, al-Ma‘mun, por gracia, perdonó al cadí Yahyā, y ordenó que le preguntaran a éste si deseaba venir a verle o que él [al-Ma‘mun] fuese a verle. Yahyā vino a ver al califa y sacó provecho de sus dádivas. Y todo este favor que fue obtenido gracias al perdón y a la misericordia de al-Ma‘mun ha quedado escrito y registrado hasta el Día del Juicio Final en la Hoja de los Tiempos.¹¹²⁰

73. Cuando el Comendador de los Creyentes al-Ma‘mun fue de Jorasán a Bagdad para sentarse en el trono califal, algunos notables coraixíes y de la familia abasí que habían luchado contra él y se habían unido a su tío paterno Ebrāhim Mahdi, fueron a prestarle juramento de lealtad. Cuando llegaron ante el califa, éste los recibió cordialmente y todos ellos se disculparon. Al-Ma‘mun dijo que sabían ellos tanto lo que había acontecido al principio como al final, que en mano de ellos estaba el desenlace de los acontecimientos, y que lo mejor era olvidar todo lo que había ocurrido. Todos aplaudieron al califa por su gran corazón y fueron a servirle con sinceridad.¹¹²¹

74. Eshāq al-Mawseli¹¹²² contó que en cierta ocasión estaba con el califa, y Ebn al-Bavvāb, el chambelán, sacó un pliego y pidió permiso para leer unos versos, a lo cual accedió al-Ma‘mun pensando que los versos eran suyos. Ebn al-Bavvāb recitó:

*Dame amparo, que estoy sediento de promesas
¿cuándo cumples con tus promesas insistentes?
Me amparo en ti de los incumplimientos de los reyes y se ve en mí
que yo te quiero tanto que me quedo sin respiración por tu amor*

¹¹²⁰ L. II, cap. III, 50-51. “Sobre la virtud de perdonar”.

¹¹²¹ L. II, cap. XXIII, 612. “Sobre nobleza de carácter y las buenas maneras”.

¹¹²² Todo el relato está narrado en primera persona por Eshāq al-Mawseli.

*Dios ha visto en ‘Abdollāh la mejor de Sus criaturas
Y entonces le dio poder y Dios es el que más sabe de esta criatura
Pues al-Ma’mun es para la gente su autoridad
pues ésta se distingue por su sagacidad y perspicacia*

Cuando al-Ma’mun escuchó aquellos versos le dio la enhorabuena a Ebn al-Bavvāb, quien respondió deseando que esa enhorabuena se viera reflejada en un beneficio para el que compuso aquellos versos. Preguntado por el califa por el autor, Ebn al-Bavvāb respondió que era Ḥosayn b. Żahhāk. Al escuchar su nombre, a al-Ma’mun se le encendió el rostro de ira mientras le deseaba la muerte a Ḥosayn b. Żahhāk por haberle dedicado esta elegía a Moḥammad-al-Amin:

*¡Oh estos dos ojos míos! Haced el favor de llorar por Moḥammad
y no escatiméis por él ni una sola lágrima y ayudadme
que nada se concluya tras Moḥammad
y que siempre la población esté alterada
y que después de él al-Ma’mun no halle la dicha con el reino
y que siempre ande errante por el mundo*

El califa continuó diciendo que en esos versos le deseó el mal a su reino y gobierno y que ande errante por el mundo, pero que como hoy se veía en un estado de necesidad, le dedica aquel panegírico para acercarse a él. Al-Ma’mun continuó diciendo que ahora ponía aquel panegírico y esta sátira una al lado de la otra, y consideraba como no dicha ésta última, por lo cual le perdonaba. A todo esto, Ebn al-Bavvāb le preguntó ¿dónde estaban las dádivas, las bondades, la mucha indulgencia y la buena costumbre del califa de beneficiar a sus siervos? Entonces, al-Ma’mun ordenó trajeran a Ḥosayn b. Żahhāk ante él. Cuando lo trajeron, Ḥosayn b. Żahhāk saludó, y el califa respondió al saludo en voz baja, tras lo cual le preguntó si cuando su hermano Moḥammad-al-Amin fue muerto en Bagdad había él escuchado que alguna mujer hashemita fuera ultrajada. Ḥosayn b. Żahhāk le respondió que no. Al-Ma’mun le preguntó por qué entonces había dicho en aquel verso que las mujeres habían quedado expuestas a la vergüenza¹¹²³. Ḥosayn b. Żahhāk respondió que sentía un resquemor y una tristeza que de repente lo dominó y le

¹¹²³ Parte ésta que no se refleja en el fragmento reproducido por ‘Awfī.

hizo olvidar toda la riqueza en la que él estaba inmerso, y que no vio otra manera de agradecer todos aquellos favores y dádivas que soltando unos cuantos delirios. A al-Ma'mun se le saltaron las lágrimas, lo perdonó y ordenó se le diese un traje de honor y todos los sueldos que no hubo percibido hasta la fecha. Y se debía a su perfecto y buen carácter el que, en lugar de castigar el mal, él hacía el bien.¹¹²⁴

75. Moḥammad b. Dāvud al-Jarrāḥ cuenta que un día estaba ante Ḥasan b. Maḳlad, y que estaba presente Soleymān Varrāq, y que empezó a hablar de los caracteres de los califas, diciendo no haber visto que ninguno de ellos fuera más indulgente que al-Ma'mun. Esto dicho, le pidieron que contara algo sobre la indulgencia y la gracia de aquel califa. Moḥammad b. Dāvud contó que un día estaba junto a él mientras le daba vueltas a un rubí que tenía un tamaño de dos por cuatro dedos y que brillaba tanto como el sol. El califa llamó a un orfebre y le entregó el rubí mientras le ordenaba que hiciera un sello. El orfebre cogió el rubí y se fue. Moḥammad b. Dāvud sigue contando que a los varios días estaba con el califa cuando éste se acordó del anillo, así que ordenó que se presentara el orfebre. Cuando éste se presentó, temblaba como las hojas de un árbol, y tenía mucho miedo por su vida. Al percatarse el califa de aquel miedo, le preguntó por la causa, que hablara, que no temiera. El orfebre le dijo que se lo contaría si le daba inmunidad, a lo que el califa accedió. El orfebre sacó aquel rubí, roto en cuatro pedazos, y le explicó que había hecho el sello, pero que cuando lo quiso engarzar, se le cayó sobre el yunque y se rompió en cuatro pedazos. Al-Ma'mun dijo que no iba a ocurrirle nada ya que de seguro no lo había hecho adrede. Dicho esto, le ordenó que hiciera cuatro sellos. Cuando el orfebre se fue, el califa comentó que aquel rubí lo había comprado por ciento veinte mil dinares. El narrador termina diciendo que mientras no surja alguien con una voluntad así de excelsa, uno no puede estar satisfecho por la muerte de semejante perla preciosa.¹¹²⁵

76. Cuentan que cuando el Comendador de los Creyentes [al-Ma'mun] atrapó a Faḏl b. Rabi' y lo perdonó, éste le llevó un rubí tan brillante como nunca hubo visto el califa, quien dijo no conocer rubí mejor que ese. Seguidamente dijo que cuando envió a China a Bu Moslem Ziyād Ṣāleḥ¹¹²⁶ se trajo consigo este rubí, que le dio a Abu Moslem [de

¹¹²⁴ L. II, cap. III, 64-66. "Sobre la virtud de perdonar".

¹¹²⁵ L. II, cap. IV, 83-85. "Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios".

¹¹²⁶ Personaje no identificado.

Jorasán], y éste se lo llevó a Abu-l-‘Abbās [al-Saffāh], y éste se lo dio a ‘Abdollāh¹¹²⁷, y éste se lo entregó en prisión a al-Mahdi, y éste se lo dio a Hārūn-al-Rašid, que hizo un sello para un anillo con él. El califa siguió contando que estaba un día Hārūn-al-Rašid en Šammāsiya jugando con un tirachinas cuando aquel sello se le cayó de las manos. Por mucho que buscaron no lo encontraron. Luego dieron la noticia que Šāleḥ Sanjār¹¹²⁸ había comprado un sello por veinte mil dinares. Ordenó que compareciera ante él y que llevaran aquel sello a Faḏl b. Rabi‘ y que le dijeran que le daba aquello porque se había arruinado, para que le sirviera de sustento. Cuando le llevaron aquel sello a Faḏl y los enviados del califa se marcharon, Faḏl b. Rabi‘ le dijo a su hermano de manera confidencial que al-Ma’mun no viviría más de un año. Este comentario llegó a oídos del califa, quien se disgustó mucho, pero no dijo nada. Así, hasta que transcurrió un año, y Faḏl murió. Al-Ma’mun se presentó al entierro, y cuando lo enterraron, llamó a su hermano a los que envió aquel día y les dijo que aquello que dijo el difunto no se ha cumplido, que había transcurrido un año, Faḏl era el que se había muerto, mientras él estaba vivo. Entonces dijo aquellas palabras a los de su privanza, y todos se quedaron sorprendidos por su gran indulgencia.¹¹²⁹

77. Y una de las actitudes indulgentes que tuvo el Comendador de los Creyentes al-Ma’mun fue que en cierta ocasión a Bu Faraj¹¹³⁰ le faltaron en sus cuentas veinte mil dírham. El califa le preguntó qué tenía que decir de aquellas cuentas, a lo que le respondió que eran correctas, pues él había tomado del dinero del califa cuatro mil dírham para sus propios gastos. Al-Ma’mun le dijo que había dicho la verdad y que no había mentido porque confiaba en su gracia, y que por ello le regalaba el resto del dinero. Bu Faraj se fue contento de la presencia del califa, y, transcurrido un tiempo, éste se enfadó sin motivo con él, y no supo él qué falta había cometido. Así hasta que un día, Bu Faraj se presentó ante al-Ma’mun, besó el suelo y le dijo que había recibido de él agasajos que nadie hubo antes recibido, pero que ahora no recibía de él sino reprimendas, sin saber cuál era el motivo. ‘Awfi sigue diciendo que Bu Faraj dijo un poema cuya traducción al persa es:

¹¹²⁷ Es de suponer que se refiere al califa al-Manṣūr.

¹¹²⁸ Personaje no identificado. Según los mss. MATN y BONYAD, Šāleḥ Bičāra, es decir “el pobre Šāleḥ”.

¹¹²⁹ L. II, cap. IV, 85-86. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

¹¹³⁰ Se refiere a Faraj Rokkji, escriba de al-Ma’mun y al-Motevakkel. Corregido con el mss. MJ.

¿Por qué desde el principio tanta gracia y favor?
¿y por qué se me regocijaba y mimaba?
Mas ahora te esfuerzas en atribular mi corazón
¿Cuál ha sido entonces mi pecado?

Al-Ma'mun le respondió que él le daba bienes y dineros y lo colmaba de favores para que tanto él poseyera estas bendiciones como que los demás fueran también partícipes, además de que aquellas sus bondades debían notarse, que las casas y buenos lujos que le daba debían verse, y no que hace unos días había venido en su presencia con una capa de seda que llevabas cubierta con otra que estaba hecha de tela de saco, cubriendo pues, tela buena con tela mala. Al-Ma'mun continuó diciéndole que él se creía que él no veía los lujos que se podían permitir los de su privanza gracias a todo lo que les daba. Bu Faraj besó el suelo y le dijo que de ahora en adelante se procedería de acuerdo a su voluntad. Al-Ma'mun respondió que él también seguiría dando bienes y bendiciones. 'Awfi termina el relato diciendo que si el juicioso es justo verá que toda la indulgencia y favor que relatan que al-Ma'mun tuvo en el auge de su califato se debía a su extremada grandeza y tolerancia, y remata con un verso:

Por tu generosidad no quedará privado el mendigo
Y en tu indulgencia está esperanzado el criminal.¹¹³¹

‘Abdollāh b. Ṭāher

78. Cuentan que cuando ‘Abdollāh b. Ṭāher tomó las riendas del gobierno y el mundo se hizo próspero gracias a su justicia y las gentes estaba satisfechas por su generosidad, estaba sentado cierto día con los principales de su reino y se pusieron a departir sobre los reyes del pasado. Uno de los presentes dijo que los reyes del pasado tenían por costumbre dar audiencia en las festividades del Nowruz y Mehregān, a todos, distinguidos y plebeyos, humildes y nobles, que a todos sentaba a su lado sin que se les impidiera el acceso a él, que la audiencia era anunciada con una semana de antelación mediante un pregonero que también comunicaba que el día de la audiencia podrán todos, pobres y oprimidos, exponer sus quejas y denuncias ante el rey, que ello hacía

¹¹³¹ L. II, cap. IV, 106-108. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”.

que los opresores atendieran a las demandas de los denunciantes por miedo a que aquel día fuese el rey quien le aplicara la justicia. Añadió el que tomó la palabra que el mismo día de la audiencia, los chambelanes anunciaban que el monarca comenzaba por él mismo, por lo que todo aquel que tuviera una demanda contra él, la hiciera y le pidiera justicia. Agregó que si alguien así lo hacía, el rey se bajaría del trono, se sentaría junto al demandante y atendería a las buenas y rectamente a sus demandas viendo los demás que no había nada que temer. A ‘Abdollāh b. Ṭāher le gustó aquello y puso las bases de su reinado sobre aquella costumbre, que hizo revivir, y todos, nobles y humildes, e inferiores y superiores estaban agradecidos por su justicia, su ecuanimidad, su generosidad y su auxilio.

Al buen nombre dedicó un tiempo

se marchó dejando tras de sí buen nombre como recuerdo.¹¹³²

79. Estaba el emir justo ‘Abdollāh b. Ṭāher dando audiencia cuando entró una mujer para pedir justicia. Al preguntar a quién denunciaba, se le contestó que a su sobrino, que era gobernador de Herat. Al preguntarle qué injusticia había contra ella cometido, la mujer explicó que tenía una casa que había heredado de sus antepasados, y que su sobrino había construido una plaza en la misma puerta de su casa, y con aquella excusa se la quiso comprar, pero a bajo precio, por lo que no se la vendió, así que la ha demolido, para extender su plaza. ‘Abdollāh tranquilizó a la mujer asegurándole que se le haría justicia. Al punto ‘Abdollāh se montó en su caballo y se puso apresuradamente en marcha hacia Herat al tiempo que ordenaba a uno de los de su privanza que llevara a aquella mujer a Herat. Cuando ‘Abdollāh llegó a Herat, su sobrino se llegó a él en el palacio de la gobernación, pero no le prestó la atención debida, hasta que aquella mujer llegó, a la que dijo que su denuncia tenía que presentarla el día determinado para tal menester y en aquel mismo palacio. El día señalado la mujer se presentó e hizo su denuncia. ‘Abdollāh se dirigió a su sobrino y le preguntó si le había concedido el gobierno para oprimir al pueblo y quitarles a la fuerza la casa a los musulmanes. El sobrino se exoneró diciendo que él no había cometido ninguna injusticia, que la casa había sido tasada, que él le había dado la suma a un hombre de confianza, y entonces agregó el solar de aquella casa a la plaza. ‘Abdollāh le respondió que *su excusa era peor*

¹¹³² L. I, cap. VII, 70-71. “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas”

que el pecado¹¹³³ por no considerar que esto sea injusticia, y le preguntó si acaso no había escuchado que el Profeta había dicho que los bienes de los musulmanes no les son lícitos a los musulmanes si no es con el respectivo beneplácito, y que si su plaza se le quedaba estrecha, qué culpa tenía aquella mujer, y que hasta que ella no vendiera su casa porque así ella lo deseara, él no podía disponer de ella. Seguidamente ‘Abdollāh ordenó a su sobrino que reconstruyera la casa de aquella mujer tal como estaba, y que él mismo trabajase cada día en su reconstrucción como un obrero más. Entonces ‘Abdollāh le puso un guardián mientras se reconstruía la casa. Hecho esto, agasajó a aquella mujer, le pidió disculpas y se fue a Nishapur. Más tarde se presentó su sobrino con una congregación a la que había pedido su mediación para aplacar el enfado del ‘Abdollāh. Éste le dijo que volviera a su comarca y le juró que si en adelante alguien le denunciaba por alguna injusticia que hubiere cometido, le haría pagar con la vida. Y tras aquella justicia las gentes de Herat vivieron en paz.¹¹³⁴

Aḥmad Abu Kāled¹¹³⁵

Al-Mo‘tažed¹¹³⁶

80 Cuentan que Šani‘i¹¹³⁷ era gerente de los almacenes del califa al-Mo‘tažed. Cuando Šani‘i murió dejó muchas deudas, esposas e hijos, y le debía cuarenta mil dinares al califa. Al-Mo‘tažed ordenó a ‘Abdollāh b. Soleymān, su chambelán, que le dijera a Abu Ḥāzem, el cadí, que apartara de la herencia los cuarenta mil dinares y los depositara en las Arcas, y que el resto del dinero lo repartiera a partes iguales entre el resto de sus acreedores. Cuando el chambelán transmitió aquellas instrucciones al cadí, éste dijo que el Comendador de los Creyentes era un acreedor más, y que no debería tomar más que los demás. ‘Abdollāh le preguntó si sabía lo que estaba diciendo, que cómo iba a ser igual el califa al resto de los acreedores. El cadí respondió que en esta deuda es igual a

¹¹³³ Esto se lo dice en árabe: *‘Uḍruka ašaddu min jurmuka*. Hoy ese refrán se dice mucho en Irán, pero traducido al persa (‘oḍr badtar az gonāh).

¹¹³⁴ L. I, cap. VII, 106-107. “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas”

¹¹³⁵ Véase “Rudeza y suavidad”, en ‘AWFI, 2011, 117-118. (L. II, cap. IV, 95-96. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”).

¹¹³⁶ Véase también “El califa al-Mu‘taḍid y la bolsa manipulada” y “Una llamada a la plegaria fuera de horario”, en ‘AWFI, 2011, 62-63 y 67-70. (L. I, cap. VI, 23-24 y 50-54. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”).

¹¹³⁷ Personaje no identificado.

los demás acreedores. Sorprendieron aquellas palabras al chambelán, y transcurridos varios días, el califa reclamó el dinero. ‘Abdollāh no tuvo más opción que contarle la conversación que tuvo con Abu Hāzem, y, tras un rato pensativo, al-Mo‘tazed le dio la razón, que él no es más que un acreedor igual al resto, y pidió para el cadí la bendición de Dios. Aquel dinero fue repartido a partes iguales entre los acreedores, y el califa quedó satisfecho, pasando a la historia la justicia del califa y la ecuanimidad del cadí. ‘Awfi termina diciendo que en aquellos días la belleza de la justicia y la perfección de la ecuanimidad de reyes y sultanes acicalaban el ascetismo y la religión de ulemas y devotos, pero que hoy, como no quedaba en los ulemas aquella honestidad y religión, tampoco la belleza de la justicia de los reyes tiene el ornato y acicalado de los días de antaño. Remata con un verso:

*Va uno que no es devoto y le ordena a la gente que lo sea
Un médico que prescribe a la gente estando él enfermo
Al médico que tenga la cara amarilla
no le pidas medicinas que pongan la cara roja.*¹¹³⁸

Al-Motevakkal¹¹³⁹

81. Aḥmad Modabber¹¹⁴⁰ cuenta que el califa al-Motevakkal le había ordenado que toda vez que le llegase de su parte una orden escrita, mirase si esa orden era en beneficio de las gentes y servía para el sosiego de la plebe, y que, de ser así, fuera presto en cumplirla sin consultarle nada a él, pero que si el cumplimiento de aquella orden conllevara el sufrimiento de un musulmán, entonces se demorara en su cumplimiento y le consultase a él pues el corazón está sujeto a los mandatos de Dios y es posible que éste infunda clemencia en el corazón y se retracte de la orden.¹¹⁴¹

Al-Mo‘tamed

¹¹³⁸ L. I, cap. VI, 42-43. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

¹¹³⁹ Véase también “El cocinero y al-Mutawakkil”, en ‘AWFI, 2011, 167. (L. II, cap. X, 279. “Sobre la benevolencia y la gracia”).

¹¹⁴⁰ Personaje no identificado.

¹¹⁴¹ L. II, cap. XXIII, 612-613. “Sobre nobleza de carácter y las buenas maneras”.

82. Cuenta Ibn Ḥamdun¹¹⁴² que el califa al-Mo‘tamed, a pesar de su carácter íntegro y de sus buenos atributos incordiaba a sus cortesanos y los atacaba con impropiedades en sus veladas. Y era costumbre que cuando el califa se dirigía hacia su trono todos los cortesanos regresaban. Sigue contando Ibn Ḥamdun que cierto día estuvo con el califa hasta la noche, y que cuando éste se dispuso a descansar, todos los cortesanos regresaron. Cuando Ibn Ḥamdun llegó a su casa, se echó a descansar, y al rato apareció un mensajero de parte del califa, quien le ordenaba comparecer ante él. Ibn Ḥamdun, temeroso porque el califa le hubiese hecho llamar a esas horas y deseando que aquello fuera para bien, se vistió y fue, y, al llegar, vio a al-Mo‘tamed mirando al suelo con el rostro airado, lo cual le infundió aun más temor. Seguidamente el califa ordenó a un sirviente que trajera al jefe de la guardia. Ibn Ḥamdun pensó para sus adentros que el jefe de la guardia a aquellas horas de la noche no lo querría para otra cosa que para castigarlo a él. Cuando llegó el jefe de la guardia, el califa le dijo a éste que en su cárcel tenía presos a dos hombres, que uno se llamaba Manşur Ḥammāl y el otro Aḥmad Ḥaddād¹¹⁴³, y seguidamente le ordenó que se los trajera. Cuenta Ibn Ḥamdun que cuando el jefe de la guardia se marchó, él se percató que la cosa no iba con él. Al rato vino con aquellos dos presos. Entonces llamó a Manşur y le preguntó quién era y le pidió que le contara su caso. Éste, tras decirle su nombre entero, le dijo que se había cometido una injusticia contra él, que llevaba tres años en prisión siendo inocente, y le contó que él era oriundo de Gilán, que era un camellero que se ganaba la vida alquilando camellos. Contó que en cierta ocasión cierto emir, gobernador de su ciudad, quería venir a la capital y le desposeyó de sus camellos, a los que cargó con sus enseres, y que por mucho que rogó justicia, fue en vano. Aquel preso siguió contando que sus privados le dijeron que seguramente cuando llegase a la capital le devolvería los camellos, así que le siguió y durante el camino le estuvo prestando muchos servicios, pero que, al llegar a las cercanías de Bagdad, bandoleros nocturnos les atacaron y se llevaron los camellos y todo lo que portaban, y aquel gobernador le echó a él la culpa de lo ocurrido, diciéndole que era él el que se lo había llevado todo, y pidiéndole por ello una indemnización. A esto, él le dijo que sus sirvientes eran testigos de que habían sido los bandoleros los que le habían robado, pero él le contestó que aquellos habían actuado por orden suya. Así las cosas, lo envió a Bagdad amarrado, y lo metió en prisión, donde llevaba ya tres años. Cuando el califa escuchó aquella historia, ordenó a un sirviente que

¹¹⁴² Todo el relato es narrado en primera persona por Ibn Ḥamdun.

¹¹⁴³ Personajes no identificados. En todo caso, significan “Manşur el Porteador” y “Aḥmad el Herrero”.

fuera ante aquel gobernador y lo retuviera hasta que devolviera aquellos camellos, y que abonara el precio del camello que le faltara, y que cuando hubiera hecho aquello, llevara a Manşur a las Arcas, le colocase un traje de honor, le resarciera con quinientos dinares y regresara a su tierra. Seguidamente llamó a Aḥmad Ḥaddād, y tras preguntarle lo mismo que al anterior, le respondió que era oriundo de Siria, que era un herrero que había amasado una fortuna, pero que los acontecimientos se la había arrebatado convirtiéndola en nada, y que, por temor a los reproches de los enemigos se marchó de su casa y se vino a Bagdad donde conoció a un herrero para el que se puso a trabajar. Aquel hombre siguió contando que una noche estaba aquel herrero preparando una herradura cuando su sirviente cometió una tropelía que lo airó, y aquel herrero le lanzó la herradura, con la que le impactó en el estómago y el sirviente cayó muerto. Aquel herrero salió huyendo de la herrería, pero él, que era un forastero y no tenía donde ir, se quedó allí, hasta que al rato apareció la guardia y vio al sirviente muerto y él al lado, así que lo prendieron y por mucho que contó lo sucedido, no escucharon y lo metieron en prisión, donde llevaba ya tres años. Al-Mo‘tamed ordenó al sirviente que tenía al lado que lo llevara a las Arcas, le colocase un traje de honor, le entregase quinientos dinares para resarcirle y le dejara regresar a Siria. Cuando hubo dicho aquello, el califa le dio gracias a Dios por haberle dado la dicha de haber hecho aquel bien. Cuenta Ibn Ḥamdun que le preguntó porqué había hecho él mismo aquello y no se lo había encargado hacer a los sirvientes. El califa contó que había soñado hacía un rato que alguien le decía que en su prisión tenía encarcelados a dos inocentes, que uno se llamaba Manşur Ḥammāl y el otro Aḥmad Ḥaddād, que les hiciera un bien liberándolos. El califa siguió contando que entonces se despertó, pero que nuevamente se quedó dormido, y que en sueños vio a uno que venía y que le preguntó porque no había desoído la orden que le había dado. Entonces él le preguntó quién era, y le respondió que el profeta Mahoma, y que entonces se echó a sus pies y le dijo que no sabía que aquella orden se la hubiese dado él pues de haberlo sabido la habría cumplido. El califa continuó explicando que entonces se despertó, y así fue cómo él mismo se encargó de aquello. Contó Ibn Ḥamdun que entonces volvió a su casa y al día siguiente fue ante el califa, al que vio junto a sus cortesanos, cada uno de ellos sentado en su sitio. Ibn Ḥamdun le pidió al califa que contara allí lo que había ocurrido anoche, pero ocurrió que no se acordaba, y no lo pudo recordar por mucho que insistió, pero que al rato vino el jefe de la policía, quien dio fe de lo ocurrido con aquellos dos presos inocentes, y entonces lo creyó. Ibn Ḥamdun dijo que jamás había escuchado nada más interesante que aquel sueño ni

ningún suceso más extraño y maravilloso que aquello.¹¹⁴⁴

83. Naşir¹¹⁴⁵, sirviente de confianza de al-Mo‘tamed, contó que en cierta ocasión el califa le entregó un poema disonante sin verso ni rima y le ordenó que se lo llevara a Ğarib el músico¹¹⁴⁶ para que compusiera con él una bella canción. Y resulta que Ğarib estaba convaleciente de una enfermedad y aún estaba débil, y cuando vio aquel papel y leyó aquel poema disonante, estaba allí presente Yaḥyā el astrólogo¹¹⁴⁷, que había ido a visitarlo. Ğarib miró a éste y le dijo que ¿cómo iba a componer una canción con esos dislates y delirios, y cómo iba a arreglar esas palabras carentes de ritmo e incomprensibles?, pues aquello no era ni verso ni prosa. Naşir continuó contando que cogió el papel, regresó ante al-Mo‘tamed y le contó lo que dijo y la falta de educación en la que había incurrido. El califa se rió y le reprochó a Naşir que fuese tan duro y que, de haber querido, podría haber contado algo mejor. Dicho esto, el califa recitó:

Si el amigo traiciona, yo seré leal
¡Oh amigo! Y te diré el porqué;
quedéme sin amigos si hago sufrir los corazones
y traicionaré al amigo como hago como los enemigos¹¹⁴⁸

*Si el que es amigo quisiera enojarme
y se me atragantara
yo pasaría por alto su ofensa y haría de tripas corazón
por miedo a vivir sin él.*¹¹⁴⁹

Abu-l-Ḥasan b. Forāt

84. Cuentan que durante el primer mandato de Abu-l-Ḥasan b. Forāt como visir del califa al-Moqtader, aquel nombró su comisionado a Soleymān Hasan b. Moḳalled¹¹⁵⁰,

¹¹⁴⁴ L. I, cap. XXI, 263-265. “Sobre las sutiles palabras de los intérpretes de sueños y sobre sueños extraños”.

¹¹⁴⁵ Personaje no identificado.

¹¹⁴⁶ Personaje no identificado.

¹¹⁴⁷ Personaje no identificado.

¹¹⁴⁸ Como puede observarse, este último hemistiquio está corrupto. Mosaffā ofrece a pie de página la opción del mss. MJ, que tampoco aclara nada.

¹¹⁴⁹ L. II, cap. IV, 116-117. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”

¹¹⁵⁰ Según Mosaffā, se trata de Abu Ayub Soleymān b. Aḥmad b. Soleymān al-Muriāni, visir del califa al-

quien estuvo en este cargo durante un tiempo. Cierta día Soleymān fue a casa de Abu-l-Ḥasan para tratar un asunto, y al volverse se le cayó un papel que llevaba, pero no se dio cuenta. Uno de los que estaban allí lo cogió y al leerlo vio que en él se hablaba mal de Abu-l-Ḥasan, que se contaban sus corruptelas y traiciones. El que encontró el papel se lo llevó al visir y éste destituyó a Soleymān, le confiscó todos sus bienes y lo envió a Vāset, donde estuvo en prisión un tiempo. Y resulta que la madre de Soleymān, que era muy anciana, le envió una carta a Abu-l-Ḥasan en la que le decía que se encontraba ella muy mal y se veía muy anciana, al borde la muerte, por lo que le había pedido a Dios poder ver a su hijo, así que esperaba la clemencia del visir. Cuando Abu-l-Ḥasan leyó la carta, le dio lástima de aquella anciana y se acordó de la amistad que antes había tenido con Soleymān, así que le escribió a éste una carta en la que le decía que había estado mirando los servicios que le había hecho y su delito, y que había encontrado que lo primero pesaba más que lo segundo, y que al principio había entre ellos dos sinceridad, por lo que le debía gracia y olvidar aquel delito. Seguidamente el visir le dijo que podía estar seguro de que se le iba a favorecer e iba a ser objeto de atenciones por su parte a fin de resarcirle por los daños y hacer valer sus derechos antiguos. Abu-l-Ḥasan le dijo también que ya no se acordaría más de aquella su fea traición, que no descuidaría ni un momento de él y que no escatimaría en propiciarlo a fin de resarcirle del todo. Y al punto dio la orden que se le entregara el gobierno de Dašt-e Mišān y le dijo a su administrador Aḥmad Ḥasan¹¹⁵¹ que le entregara quince mil dírham, para que se proveyera. ‘Awfi termina diciendo que aquello atestiguaba la perfecta virtud, condescendencia y justicia de aquel visir buen gestor [del gobierno], y que es aquí donde se ve de verdad el perdón y la gracia perfecta.

¿El perdón del bienhechor cuándo se vería
si en el mundo nadie pecara?¹¹⁵²

Aḥmad b. ‘Abdollāh Kojestāni

85. Cuentan que en la época del gobierno de Aḥmad Kojestāni, éste fue un día de caza,

Manṣur. Cf. MOSAFFĀ, 2014, 326 y 335. De ser así, ‘Awfi incurre en un error pues a ambos personajes los separan un siglo.

¹¹⁵¹ Personaje no identificado.

¹¹⁵² L. I, cap. XIV, 270-271. “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus procederes”.

de la que regresaba contento pues había cazado mucho, cuando vio a un hombre con un muchachito guapo al hombro. Aquel hombre se había colocado por donde iba a pasar el gobernador, como era costumbre de la plebe. Cuando llegó Aḥmad y vio al muchacho sobre los hombros de aquel hombre, le preguntó a éste por su nombre, y le contestó que se llamaba Moḥtāj¹¹⁵³. Aḥmad le preguntó qué necesitaba, a lo que respondió deseándole larga vida al gobernador y a su gobierno. A Aḥmad le gustó la respuesta, y le dijo que Dios quiera que su deseo se cumpliera. Seguidamente le preguntó si aquel niño era su hijo, a lo que le respondió que sí, para servirle. Entonces le preguntó qué nombre le había puesto, y le respondió que Moẓaffar¹¹⁵⁴. Aḥmad le dijo que buen nombre era aquel, que lo tomaba por buen augurio porque él [Aḥmad] saldría victorioso en su lucha contra sus enemigos. Dicho esto, cogió a aquel niño, lo besó en la cara y ordenó le entregaran diez mil dírham. Moḥtāj tomó el dinero y marchó contento hacia su casa profiriendo alabanzas a Aḥmad, y como pensaba que ya de por vida podría vivir con lo que se le había dado, pronto lo gastó todo, y volvió a aquel camino como antes hiciera, con el niño a los hombros, esperando a que el gobernador pasara por allí. Y ocurrió que aquel día el gobernador no había obtenido una buena caza, por lo que regresaba a su casa apenado y afligido. Y vio en el camino a Moḥtāj con aquel niño. Y supo al punto que estaba allí codiciando sus miles de dírham, y, con mucha ira y rudeza espoleó el caballo, agarró al niño quitándolo de los brazos de su padre, lo llevó cogido de una mano varios pasos hacia adelante mientras el niño lloraba, y, recorrido un trecho, lo arrojó violentamente al suelo de tal manera que el inocente niño quedó destrozado. El padre corrió como un loco hacia su hijo, al que halló muerto. Todas las gentes maldijeron al gobernador. Aquel pobre hombre cogió en brazos a su hijo, se lo llevó y lo enterró. Y el padre iba de un lado a otro llorando como los locos, por el dolor de la pérdida de su hijo. Cuenta el narrador que tras aquello ya nunca jamás a Aḥmad ẖojestāni le volvieron a ir bien las cosas, que por aquellos días vino ‘Ayyās¹¹⁵⁵, que de forma inesperada raptó a su madre, y Aḥmad, para vengarse, se le enfrentó con su ejército y cayó muerto, recibiendo su castigo por aquella injusticia y rudeza en las que incurrió de manera impropia.¹¹⁵⁶

¹¹⁵³ Es decir, “Necesitado”.

¹¹⁵⁴ Es decir, “Victorioso”.

¹¹⁵⁵ Personaje no identificado. “‘Abbās”, según mss MP2.

¹¹⁵⁶ L. III, cap. XIII, 410-412. “Reprobación de la aspereza y la rudeza y elogio de la benevolencia y la suavidad”.

86. Y en la dinastía de los Leyt no había ninguno más rudo que ‘Amr b. Leyt. Tenía éste un compañero que se llamaba Ja‘far b. Moḥammad al-Vizi¹¹⁵⁷ quien contó¹¹⁵⁸ que cuando estaba en el ejército de ‘Amr b. Leyt, acompañaba a éste en una acampada que habían hecho al pie de una montaña. Cuando todos los compañeros hubieron comido y se hubieron ido, ‘Amr b. Leyt le dijo a Ja‘far que se sentara, lo cual hizo. Tras permanecer ‘Amr un buen rato con la cabeza gacha, la levantó y le dijo al guardia de corps que fuera a tal huerto, que allí había un hombre que se llamaba Eshāq, que era su dueño, y que lo trajera a su presencia. El guardia de corps fue y se trajo a aquel hombre, de mediana edad, quien, al entrar, no dejaba de temblar. Cuando sobre él cayó la mirada de ‘Amr, éste ordenó que lo partiesen por la mitad. Así hicieron, y las gentes estaban absortas preguntándose por qué había matado a aquel inocente. Tras permanecer meditando un rato, ‘Amr levantó la cabeza y dijo que sabía que él se estaba preguntando porqué delito había matado a aquel pobre hombre, y seguidamente explicó que cuando él no era rey y se dedicaba a asaltar caminos, en cierta ocasión pasó penurias hasta el punto que no halló nada que comer durante dos días y dos noches, hasta que llegó a aquel huerto, cuyas puertas vio abiertas, entró, comió mucha fruta, y fue a la alberca, donde vio un cuenco lleno de *duḡ*¹¹⁵⁹ sobre el que había siete u ocho panes, se sentó allí mismo, se lo comió todo hasta saciarse, y, seguidamente, fue y volvió a coger fruta de los árboles y se fue hacia la puerta, cuando de repente llegó aquel hombrezuelo que iba hacia él como un demonio y le quitó la fruta, mientras él no podía salir corriendo de lo pesado que se sentía. ‘Amr prosiguió relatando que cuando aquel hombrezuelo se acercó a la alberca y no vio los panes y el *duḡ*, se encolerizó aun más y lo persiguió con dos o tres niños con palos en la mano, que le dieron tanto palos que perdió el sentido, dejándolo allí tirado. Continuó diciendo ‘Amr que cuando se fueron, fue a rastras hasta la puerta de aquel pueblo, donde había una mezquita, en la que entró y se dejó caer al suelo. A esto que entró allí un viejo carnicero, quien, al verlo en aquel estado, se apiadó de él, se lo llevó a su casa, le dio de comer, lo trató bien, lo tuvo un mes pastoreando, le pagó por ello y entonces aquel carnicero le dijo que eso recibiría si se quedaba con él.

¹¹⁵⁷ Personaje no identificado. En lugar de “al-Vizi”, “al-Heravi” según el mss. MJ y “al-Riri” según el mss. BONYAD. Según Nizāmu’d-Dīn, “az-Zuburi”. Cf. NIZĀMUD-DĪN, 1929, 224.

¹¹⁵⁸ A partir de aquí, Ja‘far cuenta el relato en primera persona.

¹¹⁵⁹ Bebida hecha de yogur y agua simple o carbonada, que se sirve frío como bebida refrescante, o con las comidas. Cf. M. R. Ghanoonparvar, *Elr*, [s.v. “Dūḡ”], Edición Online, 2011.

‘Amr siguió su relato contando que le agradeció todo lo que había hecho, se marchó y que Dios le abrió las puertas de la ventura llegando a donde llegó, y que hoy se acordó de todo aquello, y que por eso había castigado al dueño de aquel huerto. Ja‘far sigue contando que cuando le dijo a ‘Amr que aquel tacaño y vil se había merecido a aquel castigo, y más aún por haber hostigado a alguien por un cuenco de *duḡ* y unos panes, que aquel gobierno que Dios le había concedido al rey era prueba del Poder y la Misericordia de Dios, que Dios le había dotado de un alma irascible con la que había llegado a donde había llegado domeñando a todos los rebeldes, pero que ya que el señor tiene una mano de gracia y otra de ira, con la que había dado a aquel mezquino malévolo su merecido, se hacía menester que igualmente retribuyera a aquel carnicero por su favor. Cuando dijo aquello, a ‘Amr se le encendió el rostro de ira, se le enrojecieron los ojos y le dijo gritando que era un hombre tonto, ¿que cómo iba a agradecerle a aquel carnicero aquello, para que lo reconociera y dijera que este rey fue durante un tiempo su pastor, y que cometa la necedad de pregonarlo por ahí y su dignidad real se viese totalmente mermada? Contó [Ja‘far] que a punto estuvo de morir de miedo, que entonces se fue y que se excusaba en no comparecer ante él, pues iba a por él ya que se había arrepentido de haber compartido con él aquel secreto, así que al final huyó a Bagdad, de ahí a Siria y ya no regresó al Jorasán mientras él estaba vivo pues estaba seguro de que perecería si fuera. Contó [Ja‘far] que finalmente las gentes terminaron detestando a ‘Amr y renegando de él debido a su rudeza y a sus castigos, y que cuando el emir Esmā‘il [b. Aḥmad Sāmāni] se enfrentó en batalla contra él, lo abandonaron a su suerte en la primera batalla, así que cayó apresado, siendo aquí donde se cumplió la aleya *si hubieras sido áspero y duro de corazón, se habrían escapado de ti*^{1160 1161}.

Esmā‘il b. Aḥmad¹¹⁶²

87. Cuentan que cuando el emir Esmā‘il b. Aḥmad luchó contra ‘Amr b. Leyt, éste fue hecho prisionero, y su ejército, derrotado. Cuando Esmā‘il se dispuso a enviar a ‘Amr b. Leyt a la sede del califato, éste envió a un hombre de confianza ante Esmā‘il para que le

¹¹⁶⁰ Corán, 3 (La Familia de Imrán): 159 (parte de la aleya).

¹¹⁶¹ L. III, cap. XIII, 412-418. “Reprobación de la aspereza y la rudeza y elogio de la benevolencia y la suavidad”.

¹¹⁶² Véase también “La justicia del emir samaní”, en ‘AWFI, 2011, 75. (L. I, cap. VII, 108-109. “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas”).

dijera que era consciente de que el califa iba a ordenar su muerte, pero que él, Esmā'il, no iba a ser el que le fuera a matar ya que había sido su religión y su honestidad lo que ya le había matado, que estaba seguro que sería un rey de buenas creencias y dotado del ornato de la justicia, pero que carecía de tesoros. Seguidamente, 'Amr b. Leyt le envió una misiva junto a los planos de los tesoros que le había pasado su hermano, y se los ofreció. Cuando Esmā'il leyó la misiva y vio aquellos planos, le dijo al mensajero que fuese y le dijese a 'Amr que como ahora había perdido la esperanza, quería salvar la vida, que sabía que su hermano era carpintero, que no poseía herencias, que se había rebelado derramando sangre y cometiendo matanzas, conseguido aquel dinero robando y asaltando caminos, saciándose a base de dejar hambrienta a la gente, y vistiéndose desnudando a la gente, que ahora quería darle ese dinero para que cuando mañana en el Día del Juicio Final le pidiesen cuentas por ese dinero decir que se lo había dado a Esmā'il. 'Awfi termina deseando mil brisas y sosiegos sean llevados al puro espíritu de ese rey justo.¹¹⁶³

88. Cuentan que cuando Esmā'il [b. Aḥmad] Sāmāni asentó su reino fue a Nishapur a instaurar la justicia. Un día fue a él un imam y se pusieron los dos a conversar sobre muchos temas. En medio de la conversación Esmā'il le dijo al imam que quería hacerle una pregunta a ver si se la podía contestar. Le dijo que los que gobernaban el Jorasán al principio eran los Mo'ādīs, cuya tiranía era tal que las gentes deseaban la muerte, y cuando su era pasó, sus descendientes y vasallos quedaron indemnes, con sus posesiones, bienes e ingresos por los impuestos del legado pío. Luego llegaron los Taherīs, que eran sabios y justos y con atenciones con la plebe de tal manera que en ninguna otra época la población del Jorasán había vivido tan bien como durante su gobierno. ¿Cómo es que cuando el gobierno de éstos se acabó, sus vasallos y notables decayeron y sus bienes fueron expoliados? Esmā'il siguió diciendo que ni la injusticia de aquellos influyó en perjudicarles, ni la justicia de éstos en beneficiarles ni les sirvió de ayuda a los que les sirvieron. Aquel imam respondió que aquella diferencia se debía a que cuando se acabó el gobierno de los Mo'ādīs y pasó a los Taherīs, éstos eran reyes clementes, no estaban sujetos a los anteriores, no tocaron sus bienes y no codiciaron su dinero de manera que todo eso quedó garantizado por el estado. Cuando los Taherīs perdieron el reino, apareció la injusticia de la dinastía de los Leyt, compuesta por

¹¹⁶³ L. I, cap. VI, 28-29. "Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos".

hombres tiranos, que no temían a Dios pues Ya‘qub era un hombre autócrata y tirano que se quedó con todas las pertenencias y el dinero de los Taheríes, siendo por aquella tiranía y expoliaciones por lo que no quedó rastro de aquellos prohombres ni de su gobierno. El imam terminó diciendo que también la dinastía de los Leyt acabó siendo derrotada y desapareciendo, quedando como leyenda en el mundo el mal nombre de los Leytíes como quedó el buen nombre de los Taheríes, como han dicho:

Al final, como pasarás a la leyenda, ¡oh sensato!

Sé buena leyenda, y no mala.¹¹⁶⁴

Naṣr II b. Aḥmad

89. Cuentan que cuando el emir Aḥmad [b. Aḥmad] Sāmāni fue asesinado mientras cazaba, su hijo Naṣr tenía ocho años de edad, lo entronizaron y tomó el poder. El niño se hizo mayor, y mostraba todas las señales y cualidades que debía tener un rey, pero tenía un defecto, que era de pronta ira. Se enfadaba con poca cosa y ordenaba castigos por transgresiones menores, aunque luego se le pasaba y se arrepentía. Cierta día, consciente de aquel su defecto, consultó el asunto con su visir, quien dijo tener la solución del problema, que consistía en tener junto a él a su servicio solamente a personas de buen carácter e indulgentes a fin de que cada vez que el emir se airase por algo, ellos intentaran contentarlo y mediar hasta que la cosa se calmara. Así hizo Naṣr, nombrando a grandes y notables como sus cortesanos más allegados, a los que ordenó que debían aguardar tres días cada vez que ordenara castigar a alguien acaso se apaciguase su ira, y si se trataba de apalear, debían dar menos de cien palos, aunque ordenase mil. Naṣr les dijo además que debían interceder de la mejor manera. Transcurrido un año siguiendo aquella política, la indulgencia de Aḥnaf no era nada comparada con la indulgencia del emir Naṣr, su clemencia, indulgencia y buen carácter se hizo proverbial hasta el punto de que compusieron este verso:

Allí donde tu mano prodiga tu favor

el agua se torna azul de extrañeza;

Allí donde se asoma tu indulgencia

¹¹⁶⁴ L. III, cap. XII, 375-378. “Sobre la reprobación de la injusticia. Mención de reyes tiranos”.

coloca su frente la tierra sobre la tierra.¹¹⁶⁵

Nuḥ b. Maṣṣur

90. Cuentan que cuando Nuḥ b. Maṣṣur tomó el gobierno del Jorasán pasaba los días tomando noticia de lo que ocurría en los alrededores y escuchando lo que acontecía entre la población. Cada vez que le surgía un enemigo estaba pendiente de cuándo podría actuar para repelerlo. Y para estar enterado de lo que ocurría en los fueros internos y en los tronos de sus enemigos y en su propio reino, desplegó observadores para que le informasen de todo lo que aconteciera. Y así si alguien tenía la intención de atacarle, él ya se había enterado con antelación y se había pertrechado. Cierta día, cazando, se alejó de las marcas de su reino y pasó por un valle en el que vivían algunos vasallos. Y ocurrió que uno de su ejército se encontró en el campo una vaca, que cogió, sacrificó y se comió. El dueño de la vaca fue ante Nuḥ para pedir justicia. Nuḥ ordenó prender al ladrón, que lo castigaran y le diesen su caballo al dueño de la vaca. Cuando regresó a la capital no transcurrió mucho tiempo cuando ‘Amr b. Leyṭ¹¹⁶⁶ quiso tenderle una emboscada a Nuḥ. Sigilosamente marchó por la noche con un gran ejército mientras que al hacerse el día se escondía, hasta que aconteció que pasó por aquel valle donde vivía al que le habían robado la vaca, quien al percatarse de lo que le venía encima al rey samaní recordó la acción de justicia que tuvo para con él, y pensó para sus adentros que había llegado el momento de demostrarle su gratitud. Así, cogió un atajo y fue ante Nuḥ, al que alertó. Nuḥ desplegó sus huestes, las apostó en lugares escondidos y esperaron hasta que el ejército de ‘Amr b. Leyṭ llegara, y fueron todos sorprendidos y vencidos. ‘Awfi termina diciendo que aquella victoria fue gracias a aquel acto de favor y gracia que tuvo para con aquel oprimido, y que por aquello fue que pudo continuar viviendo para que los juiciosos sepan que:

Solo el favor convierte en eterno un recuerdo
nadie sale perdiendo haciendo favores.¹¹⁶⁷

¹¹⁶⁵ L. I, cap. VII, 91-92. “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas”.

¹¹⁶⁶ Nuḥ II hijo de Maṣṣur I, reinó entre los años 976 y 997, por lo que estamos ante un error, pues son fechas muy lejos de las que vivió ‘Amr b. Leyṭ.

¹¹⁶⁷ L. I, cap. VII, 85-86. “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas”

Alb Takin

91. Cuentan que cuando Alb Takin, siervo eunuco de Saboktakin, se indispuso con los samaníes marchó hacia Gazni, y que debido a su lejanía de la corte, se produjo un desorden en los asuntos del reino así como muchos desbarajustes. Cuando llegó a las puertas de Gazni, habían reforzado sus murallas, y no le entregaron la ciudad. Así que él se quedó en las puertas, y tomó las comarcas y poblaciones circundantes donde se difundió su forma justa de proceder hasta el punto de que los mismos lugareños vivían en paz gracias a su justicia. Cierta día caminaba Alb Takin cuando vio a unos sirvientes suyos que venían de un pueblo con unos pollos atados con correas. Les preguntó de dónde habían sacado esos pollos. Ellos mintieron diciendo que los habían comprado. Alb Takin les mandó que se quedaran allí y envió a un hombre a caballo al pueblo para que trajera a su regidor. Al traerlo, le dijo voz en grito que debía decir la verdad pues de lo contrario le castigaría. El regidor le contestó que cuando un turco llega a un pueblo, no compra pollos sino que los coge. Cuando Alb Takin comprobó la verdad de lo que decía, se dispuso a castigarlos. Algunos de los de su privanza intercedieron para que se les perdonara la vida y se les aplicara otro castigo. Alb Takin consintió, así que ordenó les perforasen las orejas, ataran a las patas de los pollos cordeles y se los colgaran de los agujeros. Así hicieron, y los pollos aleteaban por sus caras y cabezas mientras les chorreaba sangre. Y los humilló paseándolos por el campamento. Y aquel acto de justicia llegó a oídos de los habitantes de la ciudad, quienes coincidieron en que no encontrarían un gobernante más justo que él. Aquella misma noche se unieron a él y al día siguiente le fue entregada la ciudad. Y por aquel acto de justicia fue cómo se hizo con la ciudad de Gazni.¹¹⁶⁸

Maḥmud de Gazni¹¹⁶⁹

92. Cuentan que el sultán Maḥmud tenía a su servicio un hombre al que llamaban Moẓaffar el Loco¹¹⁷⁰. Era un hombre injusto, osado, malvado y sin creencias. En cierta ocasión quiso el sultán comprar la provincia de Dast Nāborda y sus alrededores, con sus

¹¹⁶⁸ L. I, cap. VI, 33-34. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

¹¹⁶⁹ Véase también “El sultán Maḥmūd y el denunciador” y “Piedad con los animales”, en ‘AWFI, 2011, 65-67 y 163-164. (L. I, cap. VI, 46-50. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos” y L. II, cap. VII. “Sobre la clemencia y la compasión”).

¹¹⁷⁰ Personaje no identificado.

pueblos y canales, pero los propietarios se negaban a vender y no estuvieron de acuerdo con el precio. El sultán, molesto, les mandó a Moẓaffar el Loco como alguacil, quien los avasalló tanto que la gente deseaba la muerte y no quería vivir. Una de las injusticias de Moẓaffar consistía en ir a las azoteas de las casas con unos mozos esclavos, llamaba desde allí a un campesino y cuando venía le preguntaba de quién era esa casa, a lo que le respondía que suya [de Moẓaffar¹¹⁷¹]. Entonces le preguntaba por qué había entrado en la casa sin permiso, a lo que el campesino respondía no haber entrado sin permiso, que él lo había llamado. Moẓaffar entonces le decía que mentía y juraba no haberle llamado, y seguidamente ordenaba que lo arrojasen abajo, siendo de esta manera cómo muchos habían quedado cojos o lisiados. El asunto llegó al extremo que nadie se le acercaba, y cuando aquello se repitió mucho, tuvo que recurrir a otra cosa, que era aún más deplorable, que consistía en llamar a un campesino y preguntarle cuántos mozos esclavos tenía. Cuando le respondía, le ordenaba que los llamara, y cuando se presentaban, escogía el más feo y con más taras y le pedía que se lo vendiera. Entonces el campesino le decía que se lo regalaba, pero Moẓaffar se negaba a aceptar el regalo e insistía en pagar. Pagaba muy poco, seguidamente lo liberaba y le decía al campesino que ahora aquel esclavo manumitido se había convertido en liberto del sultán, que le diera su hija como esposa. Si aquel hombre se negaba, lo azotaba y torturaba hasta que daba su consentimiento. La población, harta de aquello, le vendieron toda la provincia al sultán y le contaron a éste todo lo que hacía Moẓaffar el Loco. El sultán lo depuso de su cargo y se lo dio a Abu Ḥabib, y Moẓaffar se puso al servicio de éste. Y ocurrió que Moẓaffar tenía una hija muy hermosa, y Abu Ḥabib un mozo esclavo al que quería mucho y que había seguido bajo sus órdenes¹¹⁷². Aconteció que este mozo esclavo vio una vez a la hija de Moẓaffar, y se enamoró de ella de tal manera que perdió el apetito y el sueño. El mozo le contó aquello a su amo, quien le dijo que no había problema. Abu Ḥabib llamó a Moẓaffar y le pidió la mano de su hija para su esclavo. Moẓaffar, muy molesto, le insultó en su cara y le dijo que le repugnaba que la mano de su hija la pidiera para él mismo, cuanto más para su esclavo. Abu Ḥabib se enfadó mucho y le insultó. Y así, entre ambos se formó un conflicto que acabó con Moẓaffar difamando a Abu Ḥabib en la corte, acusándolo de haber desfalcado doscientos mil dinares de oro rojo del dinero del sultán. Abu Ḥabib respondía que aquello era mentira, que no lo podía

¹¹⁷¹ Les decía que la casa era suya, como un cumplido.

¹¹⁷² Se entiende que lo habría manumitido, pero que a pesar de ello, el esclavo habría elegido seguir a su servicio.

demostrar, pero que de todas formas le daría aquel dinero al sultán a condición de que le entregase a Moẓaffar. El sultán, que ya estaba disgustado por las injusticias y los abusos de Moẓaffar, se lo entregó a Abu Ḥabib, quien quiso avenirse con él a ver si consentía en dar la mano de su hija. Moẓaffar no consintió. Abu Ḥabib lo confinó en el castillo de Nāi. Cierta noche, Abu Ḥabib, ebrio, fue al castillo y le dijo a su guardián que bien sabía cuántos musulmanes había arrojado desde las azoteas de sus propias casas ese Moẓaffar, que ahora lo arrojara desde la azotea del castillo para ver cómo quedaba. Así que arrojaron a Moẓaffar desde la azotea, quedando destrozado y pagando así sus injusticias. Su hija fue dada en matrimonio al esclavo de la misma manera que él entregaba a la fuerza las hijas de los demás a sus esclavos. ‘Awfi termina con un colofón en el que dice que este relato es para que los sensatos sepan que todo el que haga un mal pagará por ello, y remata con este verso:

Por cuanto sabes que cosecharás lo que siembres
entonces, mejor que siembres el bien.¹¹⁷³

93. Cuentan que el gran prócer Moḥammad b. ‘Abd-al-Ḥamid hubo contado que en la época del sultán Maḥmud¹¹⁷⁴, su chambelán Ma‘ruf¹¹⁷⁵ venía de Takinābād y cuando llegó a K̲osrow Ābād le hizo falta un burro y se lo quitó violentamente a un hombre pobre, lo cargó y se fue hasta la siguiente ciudadela. El Correo Mayor del Reino dio cuenta de aquello el mismo día. Esto llegó a los oídos del sultán Maḥmud, y, a los varios días, aquel chambelán se presentó en la corte, con todas sus armas, y se quedó en pie. El sultán le dijo a uno de sus servidores que le dijera de su parte a aquel mendigo que, enhorabuena, que bien había conquistado K̲osrow Ābād con su hombría, que mientras él estuviera en el trono no tendría ya más agallas de quitarle los animales de tiro a sus súbditos y que el verdugo se lo va a llevar a K̲osrow Ābād para que allí pregone por qué delito le han prendido, que seguidamente le van partir por la mitad para que sirva de lección a los que son como él y se abstengan de apoderarse de nada de los súbditos. Contaba ‘Abd-al-Ḥamid que así se procedió. ‘Awfi termina con un colofón en el que desea la Clemencia de Dios para aquel sultán que no permitía la más mínima, en pro de los musulmanes, no escatimaba medios cuando procedía y fue afable y clemente con sus

¹¹⁷³ L. III, cap. XII, 380-385. “Sobre la reprobación de la injusticia. Mención de reyes tiranos”.

¹¹⁷⁴ ‘Awfi se refiere al sultán Maḥmud como el sultán “māẓi”, es decir, como el sultán “pasado”. Es una forma de llamar a este sultán por algunos autores. Ver la entrada de “māẓi” en *DEHKHODA*.

¹¹⁷⁵ Personaje no identificado.

súbditos, de manera que sus obras y gestas han quedado para la posteridad.¹¹⁷⁶

Mas‘ud Gaznaví

94. Un hombre vino a pedir justicia ante el sultán Mas‘ud diciendo que venía por el camino de Ghur cuando el gobernador de Ghur le prendió y le quitó el dinero y las pertenencias que llevaba encima. El sultán Mas‘ud ordenó se le escribiera una misiva a aquel gobernador en la que le ordenaba devolverle todo a aquel hombre. Éste cogió aquella misiva y se la llevó a aquel gobernador, quien al leerla se enfadó y ordenó abofetear a aquel hombre y a comerse la misiva, tras lo cual lo dejaron marchar. Aquel hombre regresó a Gazni y le contó la humillación de la que había sido objeto por parte del gobernador gurí. El sultán ordenó se le escribiese otra misiva en la que se le amenazaba y se le advertía que si no desagraciaba a aquel oprimido iría y acabaría con él. Seguidamente aquel hombre le pidió al sultán que escribiera las misivas en papeles más pequeños, por ser más fáciles de comer. Cuando el sultán escuchó aquello, se disgustó mucho y aquel mismo día fue personalmente a Ghur con su campamento, la conquistó, castigó a aquel gobernador y devolvió a aquel pobre hombre más de lo que le pertenecía. Y así fue cómo el gobernador de Ghur fue víctima de su propia injusticia.¹¹⁷⁷

Ra‘ī al-Dīn Ebrāhīm Gaznavī

95. Y hermano de este relato¹¹⁷⁸ es el que cuenta el sultán Ra‘ī en el *Dastur al-vozarā*. Cuenta que su abuelo¹¹⁷⁹ hubo contado que estaba buscando un sirviente para la requisa de bienes y que valiera para fustigar a los funcionarios. Contaba que cuando iba él al colegio había un niño al que llamaban Bāvardī¹¹⁸⁰, muy rudo y malo que continuamente no dejaba de incordiar a los demás niños. Pasado el tiempo, pusieron a aquel niño como alguacil, y la gente le tenía mucho miedo, y él hacía como que los funcionarios le tenían miedo, que los fustigaba con torturas de diversa especie, y durante mucho tiempo estuvo ostentando aquel cargo, hasta que lo dejó, pidió perdón y la debilidad de la vejez se apoderó de él. Cierta día lo llevaron a la corte en un palanquín, y estando allí trajeron a

¹¹⁷⁶ L. I, cap. VI, 29-30. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

¹¹⁷⁷ L. III, cap. XII, 371-373. “Sobre la reprobación de la injusticia. Mención de reyes tiranos”.

¹¹⁷⁸ Se refiere al Rel. 29 de VIII a. 1. Relatos sobre la justicia y la injusticia.

¹¹⁷⁹ O sea, el sultán Maḥmūd de Gazni.

¹¹⁸⁰ Personaje no identificado.

un reo al que apalearon en presencia suya. Ante aquella escena, Bāvardi vomitó y se desmayó. Sigue contando el sultán que cuando se enteró de aquello se extrañó mucho, porque ¿cómo podía un hombre que había estado infligiendo torturas durante muchos años a la gente, volverse ahora tan delicado de corazón como para no poder soportar ver a alguien siendo apaleado, hasta el punto de vomitar, por mucho que hubiera envejecido? Así las cosas, el sultán cuenta que lo hizo llamar y le comentó lo que pensaba, a lo que Bāvardi respondió que nunca había querido revelar su secreto, pero que ya que el sultán se lo preguntaba, se hacía necesario revelarlo. Contó que sabía Dios que durante el largo tiempo que ostentó el cargo de alguacil jamás hubo dado un palo ni torturado a nadie, que cada vez que le entregaban a un funcionario para requisarle algún bien, lo que hacía era enseñarle el palo y decirle que se lo llevaba a su casa para torturarlo. Así hacía, se lo llevaba a su casa, que era una pequeña casa con buen ambiente, alfombrada y bien equipada, donde lo desataba, lo alojaba y lo trataba amablemente, pero que al día siguiente se iba a decirles a las gentes que anoche había infligido a fulano tales torturas. Aquel funcionario entregaba sus bienes a las buenas, e incluso prestaba dinero a quien lo necesitara. Bāvardi añadió que varios de esos funcionarios viven, que podía ir a indagar sobre aquello que le contaba. El sultán terminó de contar que cuando comprobó la verdad de aquellos hechos, quedó para él confirmado que con benevolencia y cordialidad se consigue lo que uno quiere:

Si quieres conseguir lo que quieres sin cansarte
sé benevolente en los tratos y aléjate de la rudeza
tú endereza suavemente el palo torcido
para que con su rectitud se convierta en empuñadura de todo macero.¹¹⁸¹

96. Dice ‘Awfī que una de las buenas actitudes y proceder moral encomiable de los buenos reyes era que estaban pendientes de lo que ocurría en su reino, tanto entre nobles como plebeyos. Según cuentan, en la época de los selyúcidas era un tal Majd-al-Molk visir de Nishapur, alguien que estaba muy lejos de la justicia. En cierta ocasión quiso construir una casa como un palacete en un terreno en el que una anciana tenía su casa, la misma en que había nacido. Pero el visir, sin importarle, demolió aquella casa para construir la suya. Tanto fue el dolor de aquella anciana que enloqueció, se puso a

¹¹⁸¹ L. III, cap. XIII, 404-408. “Reprobación de la aspereza y la rudeza y elogio de la benevolencia y la suavidad”.

deambular por el cementerio y a rezar diciendo: “¡Dios mío! ¡Tú eres el más Gobernante de entre los gobernantes! ¡Prende a Majd-al-Molk y no aceptes sus descargos el Día del Juicio Final!”. Dios respondió a las súplicas de la anciana, y Majd-al-Molk no pudo aprovechar la casa que edificó, pues murió. Pasado un tiempo, la anciana compró aquella casa y se instaló en ella. El narrador cuenta que en cierta ocasión fue a visitar la anciana al cementerio y le preguntó con qué dinero había pagado aquella casa. La anciana le contó que una vez estaba andando por el desierto implorando a Dios cuando se le acercó un hombre y le entregó una bolsa con cien dinares de parte del sultán [Raži] Ebrāhim, quien le había enviado desde Gazni. Le dijo que aquel dinero era para que comprase aquella casa y dejase de desear el mal a los musulmanes. La anciana siguió contando que cogió el dinero y que cuando las gentes de Nishapur vieron la bondad y clemencia de aquel sultán, todos se convirtieron en sus adeptos de corazón, y que cuando sus adversarios vieron lo pendiente que estaba y lo despabilado que era, le temieron y se inclinaron hacia él, siendo esto por la rara conducta de aquel rey piadoso, ya que forma parte de las costumbres de los reyes

Alegrarle el día al oprimido

Quitar del mundo al opresor.¹¹⁸²

97. Cuentan que el sultán Raži Ebrāhim tenía la costumbre de llamar cada año al imam Yunes Sajāvandi¹¹⁸³ para que diera homilías en su corte y consejos a sus milicias y sirvientes, algo que hacía aquel ulema sin miedo ni temores. Cierta año, en el que el sultán le había hecho llamar como de costumbre, su ministro, Kāja Mas‘ud Rokkji¹¹⁸⁴, le dijo como advertencia que el sultán es fuego y mar, que había que medir las palabras que se dijeran ante él, y que no habría solución para cualquier daño que ordenase que se le hiciese a él. Sin embargo, cuando llegó el día del sermón, Yunes, sin prestar atención a aquella advertencia, se subió al púlpito y le dijo a aquel ministro: “¡Oh viejo ministro! Has ordenado que no diga la verdad y que hablara con lisonja para que así acompañe a estos tiranos al infierno. Haré lo contrario de lo que has dicho y diré la verdad para que vosotros me acompañéis al Paraíso. Estos tributos que habéis puesto en Sakāvand son

¹¹⁸² L. I, cap. VII, 73-74. “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas”

¹¹⁸³ Personaje no identificado. Es de suponer que debería ser “Sakāvandi”, por ser la ciudad de la que, al parecer, era oriundo, según lo que dice un poco más adelante al sultán.

¹¹⁸⁴ Personaje no identificado.

un abuso. Si sois conscientes de ello y los cobráis, entonces no cobrarlos, y si decís que tengo la razón pero que hay que cobrarlos, entonces vestid de luto por vuestra fe”. Así pues, el sultán Rażi Ebrāhim repartió las arcas, y así fue hasta el final de la época del sultán K̲osrow Malek. ‘Awfī termina diciendo que fue por lo indulgente y justo que era aquel rey por lo que aceptó lo que dijo aquel imam, y que seguro que fue por la influencia de este imam y la sinceridad de aquel por lo que el mundo estaba en sosiego.¹¹⁸⁵

‘Azod-al-Dawla

98. Cuentan que en los tiempos de ‘Azod-al-Dawla enviaron a un mensajero para despachar un asunto, pero que éste desvió su camino para ir ante ‘Azod-al-Dawla, al que contó que por el camino vio un hombre que soltaba maldiciones al reino, así que le preguntó voz en grito la razón por la que maldecía a lo que es la Ciudad de la Paz, el lugar donde descendió las luces de la Gracia de Dios y la sede califal, a lo que respondió que porque en esa ciudad hay un rey injusto y un cadí sin religión, que le había confiado a éste último dos aguamaniles de oro y que transcurridos varios años de aquello, ahora se los reclama y niega haberlos recibido, que tampoco tiene testigos de cuando se los dio, así que ahora debía abandonar el lugar. Tras contar aquello, el mensajero añadió que se había traído con él a aquel hombre y que había contado aquello para que el rey dispusiera. ‘Azod-al-Dawla llamó al hombre y se aseguró de quién era y que aquello que contaba era cierto. Tras cerciorarse, el rey le dio dinero para los gastos del camino para que se fuera a Isfahán, se alojara allí y se despreocupara, ya que le iba a restituir lo suyo. El rey escribió un mensaje al gobernador de Isfahán para que atendiera a aquel hombre a su llegada y lo alojase con todas las comodidades. Aquel hombre se marchó, y ‘Azod-al-Dawla comenzó a entablar amistad con aquel cadí, regalándole con agasajos y honores a diario. Y así un día el rey llamó al cadí, se quedó a solas con él y le dijo que quería contarle un secreto, que confiaba en que no se diera a conocer. El cadí le aseguró que así sería, que confiara en él, y el rey le dijo que este trabajo y oficio que ambos habían acometido tenía un mal y aciago final, que siempre deben estar pensando, mayormente en que si los adversarios arremeten contra ellos y se quedan sin bienes mundanales, sus hijos se quedarían sin el sustento y perecerían. El rey continuó

¹¹⁸⁵ L. II, cap. IV, 73-74. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”

explicándole que se le había ocurrido apartar unos fondos para sus hijos y confiarle el dinero a alguien religioso y de fiar para que, de morirse, se lo diera de manera paulatina a sus hijos, esposas y familia. Dijo el rey que por mucho que había pensado, no se le ocurría nadie mejor que él, un hombre dotado de la perfección de la ciencia y el ornato de la confianza, la religión y la piedad, y le pidió que aceptara para despreocuparse. Le explicó que le entregaría en depósito cien mil dinares, cien trajes de honor y cinco redomas de perlas. El cadí hizo una reverencia al rey, y tras los cumplidos de rigor asintió a la petición. El rey ordenó que le diesen doscientos dinares al cadí para que los gastase, sin que nadie se enterase, en la construcción de un sótano en su propia casa, que prepararía para guardar a buen recaudo lo que le iba a confiar y se los diera a sus hijos cuando fuera menester. El cadí cogió el dinero y se puso manos a la obra en la construcción de aquel sótano. Día y noche se hallaba inquieto pensando en todo aquel dinero. Cuando acabó el sótano, supo el rey que el cadí había caído completamente en la trampa. Hizo traer a escondidas a aquel hombre de Isfahán y le dijo que al día siguiente estaría él sentado en el tribunal junto al cadí, que fuese, saludara a éste y le pidiera su oro a las buenas. Al día siguiente aquel hombre fue ante el cadí, que se hallaba sentado junto al rey, quien ya había dado instrucciones para que llevasen a casa del cadí todo el oro que le iba a confiar. Aquel hombre entró, saludó, y le dijo que antes de irse de viaje le había confiado un depósito, fiándose de que es buen aval y hombre religioso, que hoy ya había regresado y necesitaba aquello. El cadí pensó para sus adentros que tenía que devolver aquel insignificante depósito para así conseguir la gran cantidad que iba a recibir del rey. Así pues, tras decir algunas palabras de cómo lo había guardado mientras él se había demorado en su viaje, le dijo que sus dos aguamaniles de oro estaban en su sitio, que ahora irían a recogerlos. ‘Azod-al-Dawla elogió al cadí, y éste fue a su casa, cogió los dos aguamaniles y se los entregó a su dueño. Éste fue ante el rey, al que llorando le dijo que si no hubiera sido por su buena justicia y su infinita merced sería ahora pobre. Cuando aquel hombre recuperó lo suyo, el rey ordenó castigasen severamente al cadí, y lo destituyó de su cargo. Y fue por aquella buena medida y su denuedo que fructificó en justicia, por lo que se hizo justicia a uno que la pedía, el irreligioso recibió su castigo y el pobre oprimido recuperó su dinero.¹¹⁸⁶

Malekšāh

¹¹⁸⁶ L. I, cap. VI, 24-28. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

99. Cuentan que Malekšāh fue cierto día de caza, estando en Isfahán, y al caer la noche ordenó que levantasen campamento en una pradera cercana a un pueblo. Unos sirvientes suyos encontraron por allí cerca una vaca que en ese momento estaba sin vigilancia, así que la sacrificaron, encendieron una pira y asaron las partes buenas del animal. Resultaba que la vaca era de una anciana débil que tenía cuatro huérfanos a su cargo que eran alimentados con su leche. Cuando la anciana se enteró de lo que habían hecho con el animal, consternada marchó hacia el puente de Zenda Rud, que era donde solía pasar Malekšāh por la mañana. Allí se sentó para esperarle, y cuando llegó, se levantó y le dijo: “¡Oh hijo de Alb Arslan! Si no me haces justicia en el puente de Zenda Rud, por la Gloria del Glorioso que me pondré en pie en el puente de Şerāt; hasta que no me hagas justicia no retiraré de ti mi mano hostil pues he aquí es factible hacerme justicia; piensa bien cuál de los dos puentes elijas”. Al haber hablado aquella anciana con dolor y pena y sobre la venganza de Dios, surtió efecto en el rey, que respondió: “¡Oh anciana! Por cuanto en el puente de Şerāt no habrá recursos, visires ni consejeros que ayuden ¿Dime quién ha cometido una acción injusta contra ti para que se haga justicia aquí hasta donde sea posible?”. La anciana le respondió que había sido él mismo quien había cometido una injusticia contra ella pues todas las injusticias que cometan sus siervos, las pueden cometer porque se valen de su poder y a él se le atribuirán por mor de su negligencia. Dicho esto, la anciana le explicó con detalle lo ocurrido, y Malekšāh se puso a llorar, y en aquel mismo instante dio la orden que le hiciesen entrega a la anciana de setenta vacas adquiridas con el dinero más lícito al tiempo que mandó se les propinase un castigo severo a aquellos siervos. Transcurrido un tiempo, Malekšāh murió y aquella anciana estaba en deuda por aquello con él, así que hizo una plegaria por él con el rostro en tierra y le rogó a Dios Su piedad y Misericordia para el rey por aquella acción justa que tuvo con ella. Más tarde un siervo soñó con Malekšāh, al que preguntó cuál había sido la retribución de Dios, a lo que le respondió que si no hubiera sido por la demanda que hizo la anciana en el puente de Zenda Rud estaría ahora en el tormento eterno y que gracias a aquella justicia que hizo se le habían rebajado los tormentos y era objeto de la Gracia de Dios.¹¹⁸⁷

Sanjar

¹¹⁸⁷ L. I, cap. VI, 38-40. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

100. Cuentan que el sultán Sanjar iba hacia Ṭāleqān. Un niño de aquella ciudad salió para verlo y se sentó en lo alto de una loma de arena. El sultán lo divisó de lejos, pero lo que le pareció ver fue un grajo posado en aquella loma, así que agarró el arco, sacó una flecha, apuntó y acertó al blanco matando al niño en el acto. Seguidamente, el rey envió a unos para que miraran a qué ave había disparado. Le trajeron al niño sobre un escudo, y cuando el rey vio su error, se puso a llorar. Ordenó Sanjar que levantaran allí mismo una carpa y que llamaran a sus padres. El padre del niño, un hombre ajado y sumamente pobre, fue llevado ante el rey y éste le puso delante una jofaina llena de oro y un sable. Sanjar le dijo que eligiera una de las dos cosas, el dinero si lo perdonaba y el sable si le quería aplicar el talión, que él no podría soportar el castigo del Día del Juicio Final. Aquel hombre se postró, besó el suelo mientras disculpaba al rey por lo sucedido al tiempo que elogiaba al rey por su justicia. Entonces Sanjar ordenó le fuese entregado el oro y le nombrasen regidor de Ṭāleqān. El padre de aquel niño se convirtió en un hombre rico y poderoso, por aquel acto de justicia y generosidad:

La justicia de los reyes la cuantifica el buen nombre
que permanentemente escriben en la historia.¹¹⁸⁸

Ṭamğāj Kān el Grande¹¹⁸⁹

Mo‘ez al-Donia va-l-Din Moḥammad b. Sām

101. Cuando el sultán mártir Mo‘ez al-Donia va-l-Din Moḥammad b. Sām, cuya espada causaba estragos en sus enemigos, marchó a Nahrwala para conquistarla, no logró el triunfo pues ‘Eyn al-Molk fue el que se hizo con la victoria, por lo que regresó a la capital de Jallat para preparar la venganza, compensar el daño y poner orden a la confusión. Un recaudador de tributos vino a él contándole en una misiva que en Nahrwala había un vendedor, que era uno de los notables de esa ciudad, al que llamaban Vasā Abhar¹¹⁹⁰, que siempre está dando mercancía a los demás para vender, con la que se lleva parte de las ganancias de la venta. Aquel recaudador le anunció que ahora

¹¹⁸⁸ L. I, cap. VI, 43-45. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

¹¹⁸⁹ Véase “La carestía de la carne y la argucia del kan de Samarcanda”, en ‘AWFI, 2011, 63-64. (L. I, cap. VI, 37. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”).

¹¹⁹⁰ Personaje no identificado.

mismo aquel mercader tenía en Gazni diez lacs de Balotra¹¹⁹¹ que si el rey así lo ordenaba, se les podría confiscar y llevarlos a las Arcas para que éstas se recuperaran. El sultán escribió al dorso de la misiva que los bienes de Vasā Abhar le serán lícitos cuando conquiste Nahrwala, pues requisar su dinero en Gazni se aleja de la justicia. Así pues, no se apropió de aquel dinero y fue gracias a aquella justicia por la que, transcurridos dos años de aquello, marchó a Delhi con un ejército y conquistó aquellas tierras, siendo retribuido, pues, por aquella su prudencia.¹¹⁹²

Anónimos, sin especificar o inidentificados¹¹⁹³

Hormozān

102. Había un rey parto al que llamaban Hormozān y del que ya hemos hablado en esta obra¹¹⁹⁴. A este rey le gustaba mucho la caza, a la que dedicaba la mayor parte de su tiempo. Cierta día cogió un halcón de uno de sus cetreros, lo posó en su brazo y mientras lo miraba, el ave cayó de repente al suelo muerta. Aquel rey se entristeció mucho, y extrañado por la muerte del animal, le preguntó a sus cortesanos cuántos años vivía un halcón. Veinte años como mucho, fue la respuesta. Seguidamente preguntó cuánto vivía el buitre, a lo que respondieron que setecientos. El rey se quedó pensativo ante aquello, llamó a uno de los sabios del reino para compartir su intriga y pedirle le explicase el porqué de aquello. El sabio dijo que el halcón tiene una vida corta porque es un opresor, mientras que el buitre es un animal satisfecho con lo que tiene, siendo ésta la razón de su larga vida. Entonces Hormozān elogió al sabio por su explicación y por haberle solucionado un gran misterio que le había servido además de advertencia. Tras aquello, Hormozān optó por la justicia y su reinado fue como la primavera.¹¹⁹⁵

¹¹⁹¹ Véase n. en la pág. 153.

¹¹⁹² L. I, cap. VI, 54-55. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

¹¹⁹³ Véase también “El rey y el transgresor”, “Disputa entre comprador y vendedor” y “La infinita gracia de Dios” en ‘AWFI, 2011, 146; 62; y 164. (L. II, cap. III, 53-54 “Sobre la virtud de perdonar”, L. I, cap. VI, 16. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”, y L. II, cap. VII, 212-213. “Sobre la clemencia y la compasión”.)

¹¹⁹⁴ No he podido averiguar a qué rey concretamente se refiere. De este rey, al que dedica solo un breve párrafo en el capítulo “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”, dice que era hijo de Vologeso, y que sucedió a Narses, además de situarlo casi al final de la dinastía arsácida (el cuarto rey antes de desaparecer de la mano de los sasánidas). En todo caso, según el mss. MP2, el nombre de este rey es “Hormoz”, por lo que podría referirse a uno de los cinco reyes que reinaron en Partia con este nombre. (L. I, cap. IV, 338 y ss. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”)

¹¹⁹⁵ L. I, cap. VI, 17-18. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

103. Cuentan que en Pārs había un rey de un saber, una belleza y una indulgencia perfecta, que no ajusticiaba nunca a nadie debió a su extrema indulgencia y tolerancia. Los de su privanza le advirtieron que la gente no le temía debido a su indulgencia y tolerancia, a lo que respondió que Dios mantiene en orden los asuntos del reino sin que él ordene dar muerte a ningún musulmán ni desordene los fundamentos del Creador. Y en eso insistían ellos hasta que un día lanzaron una acusación contra un militar, que éste tenía predisposición hacia uno de los enemigos del rey, que se había hecho de un ejército y que por eso era digno de muerte. El rey ordenó que lo ajusticiaran y aquel mismo día se metió en el harén y enfermó. El rey hizo llamar a su hijo, al que llamaban Malek Toğrol, y también hizo llamar a los notables y dignatarios, y les dijo que debían saber que Dios dice que *Dios no cambia la condición de un pueblo mientras éste no cambie lo que en sí tiene*¹¹⁹⁷, y citada esta aleya añadió que se estaba muriendo por haber dado muerte a un inocente, así que les aconsejaba no mancharse derramando sangre. Seguidamente se dirige a su hijo para decirle que no osara derramar sangre. ‘Awfi sigue contando que cuando soltó aquellos consejos a su hijo, expiró, y cuenta que Malek Toğrol fue rey en Kermán durante doce años durante los cuales derramó la sangre de dos personas solo, la primera, a la que sorprendió en el harén junto a una concubina, y la segunda, de uno que pretendía el reino y levantó un disenso; y que fue por su indulgencia que el mundo se hallaba a salvo de agitaciones.¹¹⁹⁸

104. Cuentan que un rey tirano quería edificar un palacio. Hizo llamar a los ingenieros para que hicieran los planos, pero junto a donde se iba a edificar tenía una anciana su casa, que impedía la construcción y que el palacio fuese cuadrado. El rey le pidió a la anciana que le vendiera la casa, pero ella se negó aduciendo que tenía hijos pequeños y que aquella casa era el techo de ellos. Cierta día la anciana se ausentó y cuando regresó vio su casa demolida. La anciana se angustió mucho e imploró al Cielo llorando: “¡Dios mío! ¡Si yo estaba ausente, he aquí que Tú estabas presente!”. Cuando profirió aquella plegaria el rey se hallaba sentado dentro de aquel edificio y se produjo un terremoto que lo derribó completamente pereciendo el rey enterrado bajo los escombros. ‘Awfi

¹¹⁹⁶ Quizá se trate de Toğrol Šāh, de la dinastía de los selyúcidas de Kermán, que reinó entre los años 1156 y 1169. Cf. Rypka, 1968, 746.

¹¹⁹⁷ Corán, 13 (El trueno): 11 (parte de la aleya).

¹¹⁹⁸ L. II, cap. IV, 117-118. “Sobre la virtud de la indulgencia y sus beneficios”

termina con un colofón sapiencial que dice que el relato es para que los juiciosos sepan que la injusticia no permanece. Remata con un verso:

Lo que una anciana es capaz en una mañana
no lo hacen cien mil flechas y hachas”.¹¹⁹⁹

105. Cuentan que un condestable entró con sus subordinados en casa de un anciano. Éste le dijo tener en su poder un edicto que le ordenaba no entrar en su casa y no cometer ninguna injusticia. El condestable le dijo que se lo mostrara, y el anciano sacó el Corán, se lo colocó delante, lo abrió y le mostró esta aleya: *¡Creyentes! No entréis en casa ajena sin daros a conocer y saludar a sus moradores*¹²⁰⁰. El condestable le dijo al anciano que creía que tenía en su poder un edicto del gobernador, así que no le prestó atención y se quedaron en su casa. Aquella misma noche el condestable murió de un cólico.¹²⁰¹

106. ‘Awfi cuenta haber leído en un libro que unos reyes del Turquestán enviaron emisarios a la India pues habían escuchado que allí había unas medicinas que prolongaban la vida, por lo que los reyes de allí vivían mucho. Los emisarios dijeron haber escuchado que los rajás mantenían muy bien su salud, que debían darles de esas medicinas y explicarles cómo es que tenían una vida tan larga. El rajá ordenó que llevaran a los emisarios a la falda de una montaña cuya cumbre llegaba al firmamento y les dijeron que cuando aquella montaña se abriera y su cumbre se partiera, se les respondería a su pregunta y les daría licencia para regresar. Cuando escucharon aquello, perdieron toda esperanza de salir vivos de allí y de ver nuevamente a sus seres queridos. Levantaron tiendas allí en el pie de la montaña y cada día rogaban a Dios centrando sus voluntades en la esperanza de que algún día aquella montaña se abriera y cayera al suelo. Y así hasta que transcurrido un tiempo largo aquella montaña terminó resquebrajándose, cayó al suelo y sonó un gran estruendo que llegó hasta el cielo. Dieron cuenta de aquello al rajá y éste fue a los emisarios para darles la respuesta a aquella su pregunta. Les explicó el rajá que la respuesta estaba en ellos, que habían centrado sus voluntades para resquebrajar a aquella montaña y lo habían conseguido.

¹¹⁹⁹ L. III, cap. XII, 365-367. “Sobre la reprobación de la injusticia. Mención de reyes tiranos”.

¹²⁰⁰ Corán, 24 (La luz), 27 (parte de la aleya).

¹²⁰¹ L. III, cap. XII, 367. “Sobre la reprobación de la injusticia. Mención de reyes tiranos”.

Añadió que sus reyes habían cometido injusticias, que las gentes habían centrado sus voluntades para debilitarlos y que ello había surtido su efecto demoliendo su gloria y acabando con su reino. El rey indio prosiguió diciendo que por tanto se hace necesario a los reyes, sultanes, emires y gobernadores que cuando tomen el mando y tomen posesión de los bienes y las vidas de nobles y plebeyos opten por la senda de la justicia y del bien a fin de que los débiles vivan en el sosiego a la sombra de ellos y los fuertes se solacen en sus jardines, pues el gobierno es como una amante infiel y la vida es un rival muy veloz, y ni aquella es estable, ni este es perdura.¹²⁰²

107. Cuentan que había un rey tirano e injusto que cargaba a sus súbditos con pesados tributos y que así recaudaba una gran cantidad de dinero. En cierta ocasión hizo una fiesta en la que había arrojado oro y plata sobre una alfombra y había ordenado echarlos sobre las cabezas de la gente con una pala. A esto que vino un loco montado sobre una caña y un palo en la mano y gritando que “¡¿pero qué despilfarro es este y qué prodigalidad sin razón?! Utilizad este dinero en la senda del Glorioso y gastadlo en buenas obras cuyo recuerdo queden eternamente para la posteridad. Sabed que estos dirhams y dinares que habéis tirado al suelo que la gente se lleva serán de provecho a los pícaros y a los degenerados y que lo gastarán en sus corrupciones. Devolvedlos al Tesoro y en lugar de todo esto abrid las puertas de la justicia a los moradores del mundo. No deis lo que no es dable ni toméis lo que no es tomable. Despertad si estáis dormidos, poneos sobrios si estáis ebrios, no pidáis tributo al decadente ni pidáis caudal al carente de recursos”. Aquellas palabras influyeron en el corazón de aquel rey y envió emisarios a todos los rincones del reino para que le quitaran los tributos a aquellos que no eran prósperos, aligeraran los impuestos al pueblo para que vivieran mejor e hicieran llegar a oídos de todos la llamada de la justicia. Al año siguiente y debido a aquella justicia y misericordia, Dios multiplicó por dos el Tesoro, y, al ver los frutos que daba la justicia, hizo aún más actos de justicia.¹²⁰³

108. Cuentan que en los tiempos de los califas abasíes tomaron prisionero a un César de Bizancio en una guerra. Cuando comenzaron a desnudarlo para castigarlo, vieron que el cinto de sus pantalones tenía como bultos, que abrieron y vieron que en su interior tenía trozos de oro y mitades de dinares. El encargado de infligirle el castigo llevó aquel oro

¹²⁰² L. I, cap. VI, 18-19. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

¹²⁰³ L. I, cap. VI, 19-20. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

ante el Comendador de los Creyentes y le dijo que este César es tan bajo y tan codicioso y estaba tan preocupado por esas cantidades tan míseras que las ha escondido en su cinto. Al califa le extrañó aquello y respondió que no era él un rey que prestara atención a esas cantidades, que le preguntasen para aclarar el asunto. Así que le preguntaron qué eran esos trozos de oro, y el César respondió que el oro eran de los siervos de Dios, que como no se fiaba de nadie se había encargado personalmente hasta hoy de su custodia, y porque no fuera a ser que ellos pusieran diferencias¹²⁰⁴, no se podía fiar, y él mismo se había encargado hasta hoy de guardarlo. Al califa le gustó mucho aquello, le perdonó la vida y gracias a la bendición de aquella justicia se salvó.¹²⁰⁵

109. Cuentan que había un rey en Kermán muy justo y que en cierta ocasión le anunciaron que alguien había hallado un tesoro. El rey lo hizo llamar y le preguntó si era verdad lo que había escuchado de él, a lo que el hombre asintió. El rey, al preguntarle por qué no le había dado cuenta de aquel hallazgo, el hombre responde que porque lo había encontrado en su propia tierra, tierra que hubo heredado, y que él era un rey justo, por lo que sabía que no iba a ser injusto con él. El rey le dijo que tenía que llevarle aquel oro para ver de qué cantidad se trataba. Aquel hombre le llevó todo el oro, y el rey le dio una gran parte, y ordenó que ingresasen en el Tesoro la parte que él había tomado. Algunos de los de su privanza le dijeron al rey que seguro que aquel hombre había ocultado una parte de aquel oro, que lo que le había traído no sería ni la mitad de lo hallado, pero el rey contestó que “ciertamente no se trata del dinero de mi padre, por lo que yo no tengo ningún derecho sobre él si lo ha ocultado. Decidle que lo gaste abiertamente, que lo que me ha dado como favor, se lo he aceptado”. Los allí presentes elogiaron al rey y quedó en el recuerdo aquel acto de justicia y favor.¹²⁰⁶

110. Una de las historias extrañas de la India es que había en Nahrwala un rajá que se llamaba Kurbāl¹²⁰⁷, de buen talante, que antes de sentarse en el trono había mendigado un tiempo, así que había probado lo bueno y lo malo de la vida, de manera que al llegar a rey supo valorar aquello, por lo que fue justo y equitativo con sus súbditos. Cuentan que cierto día salía de las puertas de Nahrwala montado sobre un elefante cuando de repente vio una lavandera vestida de rojo con un bello rostro como la luna, que había

¹²⁰⁴ Es decir, que discriminaran a la hora de repartir el dinero.

¹²⁰⁵ L. I, cap. VI, 21. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

¹²⁰⁶ L. I, cap. VI, 15-16. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

¹²⁰⁷ Personaje no identificado. Según el mss. MP2, “Alvarbāl”.

salido al campo para emblanquecer la ropa y ennegrecer los corazones de los amantes. El rajá se quedó prendado de ella, dirigió el elefante hacia la muchacha y dio en su imaginación rienda suelta a su lujuria. Pero de repente se percató de sus pecaminosos pensamientos, reprendió a su carne y se negó a seguir con aquellos pensamientos lujuriosos. El rajá regresó, llamó a los brahmanes y les ordenó que reuniesen leña y encendieran una pira para arrojarla a ella. Los brahmanes le preguntaron qué pecado había cometido para tomar aquella decisión, y el rajá les explicó lo sucedido con la lavandera. Los brahmanes estuvieron de acuerdo en su cremación, que debía morir ya que él era rey, gobernante e influyente en los asuntos, y que si su vista y su lujuria no podían estar domeñadas por su castidad y se pudiera llevar consigo a toda quien le diera él la gana, entonces sería infame para las mujeres de su harén, para las cuales sería causa de agitación. Dicho aquello, los brahmanes dijeron que lo mejor era que se arrojara a la pira para pagar aquella traición y poder alcanzar el Reino del otro mundo. Trajeron leña en profusión, le metieron fuego y cuando la leña prendió y el rajá se disponía a lanzarse, los brahmanes se lo impidieron y le dijeron que ya había recibido su castigo, que él había pecado con el corazón pero no con el cuerpo, que si hubiera mancillado su cuerpo con la traición de la fornicación entonces le dejarían que se echase al fuego, pero el que había cometido el pecado había sido el corazón, que hasta ahora había estado atormentado, no cabía castigar al cuerpo inocente. Alejaron al rajá de la pira y éste, agradecido, hizo una ofrenda de un lac de Balotra¹²⁰⁸ y muchas obras piadosas.¹²⁰⁹

111. Cuentan que un rey de Medina, que era muy sabio e indulgente y uno de los más excelsos de su época, se puso a pensar que él tenía siempre a su disposición médicos para atender las enfermedades de su cuerpo, pero que no tenía ningún médico para los males de la moral y el carácter, a pesar de ser más necesario. Así que hizo llamar a un sabio en el que tenía toda su confianza, se quedó a solas con él y le pidió que le enumerara sus defectos morales y sus acciones réprobas, que no tuviera reparo en ello, y que le diera los consejos que viera necesario. El rey continuó diciéndole que uno de sus defectos es que es de pronta ira, y que cuando se airaba, ésta le dominaba. Dicho esto, le pidió que lo curara. El sabio le respondió que él rey debía saber que Dios le había dado el dominio de todas las personas, que tenía poder absoluto sobre todos sus vasallos, que

¹²⁰⁸ Véase n. en la pág. 153.

¹²⁰⁹ L. I, cap. VI, 45-46. "Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos".

sus órdenes tienen efecto y son acatadas, y que puede optar por el castigo o la indulgencia. Añadió que hay que saber que la ira es en el carácter del hombre como el vino, y que sus miembros beberían pues, vino, y de la misma manera que la gente se emborracha con el vino debido a lo cual comienzan a hacer cosas inadecuadas, también con la ira pierde el sentido de una manera que comienza a hacer cosas indecentes, pero que cuando recupera la sobriedad se avergüenza de aquellas acciones. El sabio le aconsejó no castigar a nadie cuando se viera dominado por la ira y esperar a que se pase la ebriedad, se apague la ira, indague, y si el reo merece castigo se lo diera en proporción a su crimen, y, si el perdón, lo dejara marchar. El sabio le advirtió que esto le sería a lo primero muy difícil hacerlo, pero que cuando su carácter se habituara a ello, asumiría esa manera de proceder. Aquel rey aceptó aquel consejo y optó por aquella manera de proceder, y ordenó a los suyos que cuando diera una orden airado debían esperar un día para ejecutarla, una vez transcurrido el cual se le debía volver a preguntar y que si les corroborara la orden, entonces la llevaran a cabo. ‘Awfi termina con un colofón en el que dice que si el juicioso mira con detenimiento, para la ira del hombre ésa es la mejor de las curas.¹²¹⁰

112. Cuenta ‘Awfi haber escuchado una historia similar a esta¹²¹¹ cuando se encontraba en Kambay, ciudad situada en la costa y perteneciente a la región de Gujarat y Nahrwala. Cuenta que había allí un colectivo de musulmanes suníes, buenos creyentes y hospitalarios con los forasteros, y además, un colectivo de zoroastrianos. ‘Awfi prosigue que había escuchado contar que en la época del reinado de Ḥasanak había en aquella ciudad una mezquita con un alminar desde el que se hacía la llamada a la plegaria. Y ocurrió que un grupo de zoroastrianos e infieles tuvieron contiendas contra los musulmanes, cuya mezquita fue quemada y su alminar demolido y en las que perecieron ochenta musulmanes inocentes. Y aquellos musulmanes tenían un orador al que llamaban ‘Ali Ḳaṭīb¹²¹², quien pudo huir y hacerse llegar hasta Nahrwala y pedir ayuda a los privados y allegados del rajá, que no prestaron atención ya que cada cual intentaba darles la razón a los de su religión. Así pues, un día en el que el rajá se fue de caza, ‘Ali se quedó esperándole a un lado del camino, en el campo, sentado detrás de un árbol. Cuando el rajá pasó por allí, le rogó a éste que detuviera el elefante y escuchara sus

¹²¹⁰ L. II, cap. III, 44-47. “Sobre la virtud de perdonar”.

¹²¹¹ Se refiere al Rel. 5 de VIII a. 1. Relatos sobre la justicia y la injusticia.

¹²¹² Personaje no identificado.

palabras. Entonces le contó lo ocurrido con una casida en lengua india. Cuando el rajá hubo escuchado aquella demanda de justicia, confió ‘Ali a uno de sus privados al que encargó que cuidara de él, y que lo llevara a la corte cuando así se lo ordenara. El rajá regresó y le dijo a su visir que se iba a quedar a solas tres días en el serrallo sin dar audiencia, por lo que le confiaba a él los asuntos del reino y le pedía que no lo molestara. Cuando se hizo de noche, el rajá se montó en un camello raudo y recorrió en un día y una noche los cuarenta parasangas que hay entre Nahrwala y Kambay. En Kambay, donde llegó de noche, se vistió de mercader para no ser reconocido, con su sable en la cintura, y estando en el mercado se paraba un rato en cada lugar, donde se ponía a escuchar lo que hablaba la gente, y de todos escuchaba que se había cometido una injusticia contra los musulmanes y habían muerto inocentes de entre ellos. Cuando quedó enterado de todo, llenó un garrafón de agua del mar y se puso en camino de regreso a Nahrwala, donde llegó de noche a los tres días. Al día siguiente dio una audiencia para la que llamó a los principales del reino y ordenó a ‘Ali Kaṭīb que se presentase a exponer su denuncia. Cuando ‘Ali lo hubo hecho, unos infieles quisieron desmentir aquello. Entonces el rajá le dijo a su azacán que les diera su garrafón para que aquellos que querían desmentir aquella denuncia bebieran de aquel agua. Ninguno pudo beberla y supieron rápidamente que se trataba de agua marina¹²¹³. Seguidamente, el rajá dijo que no había podido fiarse de la palabra de nadie ya que había disparidad en las religiones, y explicó cómo él mismo había ido a Kambay y había quedado enterado que los musulmanes habían sido las víctimas de aquella injusticia y los agredidos. A continuación se preguntó porqué tenía él que consentir que en su reino y a la sombra de su protección le ocurriera semejante desgracia a un colectivo. Dicho esto, el rajá ordenó que de cada uno de los colectivos de los infieles, como los brahmanes, los sāmmān, mehtān, barāla, sura¹²¹⁴ y los zoroastrianos, fuesen castigados dos de sus principales. El rajá dio un lac de Balotra¹²¹⁵ para que construyeran una mezquita y un alminar. Y el rajá le hizo entrega a ‘Ali Kaṭīb de cuatro sombrillas de seda roja, las cuales siguen en aquella mezquita hasta el día de hoy, y que sacan los días festivos. ‘Awfī prosigue explicando que aquella mezquita y el alminar estaban hasta no hace muchos años en pie,

¹²¹³ Con el agua de mar es de suponer que demostraba que había ido él personalmente a atender el caso.

¹²¹⁴ Askari dice sobre estos grupos que el primero (sāmmān, pero que él transcribe como mahans) podrían ser sacerdotes y predicadores jainistas, muy poderosos entonces en la zona. El segundo (mehtān) lo desconoce. Barāla también lo desconoce, y sugiere otras versiones de mass. (tarala, navāla y nawala). De los “sura” dice que otros mss. transcriben “saura” y “seoda”, y añade (citando a otro autor), que podría tratarse de los “sheora”, término con el que se conocían algunos colectivos jainistas. Cf. ASKARI, 1995, 8 y 49.

¹²¹⁵ Véase n. en la pág. 153.

pero que fueron demolidas por los ejércitos de Malwa cuando éstos atacaron la región de Nahrwala. ‘Awfi explica que un tal Bušaraf las reconstruyó con su peculio y que la dotó de cuatro cúpulas de oro, proclamando con esta construcción el islam en las tierras de la increencia. ‘Awfi añade que la mezquita y el alminar siguen todavía en pie.¹²¹⁶

113. Cuentan que en la época de Malekšāh había en Kermán un rey justo y leal que le faltaban tres dedos de la mano derecha. Nadie se había atrevido nunca a preguntarle qué le había pasado. En cierta ocasión alguien vino a quejarsele por escrito porque su hijo se había afincado junto a su casa y le estaba causando un perjuicio ya que sus mujeres [las del querellante] se habían tenido que recluir en la casa y no salían al patio. Cuando aquel rey leyó la demanda, llamó a su hijo y le ordenó que desalojara aquella casa, pero el hijo alegó que le pertenecía porque la había comprado, y que una orden así era la peor injusticia. El padre le respondió diciendo que no deseaba que en su familia se hicieran cosas de esa catadura no fuera a ser que ocurriera que sus mujeres tuviesen que ocultarse por culpa de otro. Esto dicho, el rey contó que iba él a una batalla cuando se alojó en un pueblo, cuyas mujeres salieron a mirarlo, y una de ellas era una moza cuya perfecta belleza era la envidia de las huríes del paraíso, y que, cuando la vio, se le encendió el fuego de la pasión. El rey siguió contando que se fijó en la casa en la que ella vivía, y que, cuando se hizo de noche, fue a donde ella dormía y colocó su mano encima de uno de sus pechos, lo cual despertó a la moza, que, al verlo junto a sí, soltó el deseo que fueran cortados aquellos dedos que son alargados de forma ilícita en la privacidad de los musulmanes. El rey siguió contando que cuando le escuchó decir aquello a la moza, sintió temor, se fue de allí y marchó hacia la contienda contra el enemigo. En la batalla, arrojó con su lanza de su caballo a uno de los enemigos, pero éste sacó de repente su espada y le cortó tres dedos de su mano derecha. El rey termina diciendo que se dio cuenta en seguida cómo había sido castigado por la plegaria de aquella moza, así que se arrepintió y juró que jamás traicionaría más a nadie de palabra [*sic*] ni tendría más pensamientos corruptos con ninguna mujer.¹²¹⁷

114. Cuentan que había entre los reyes de Persia uno que sobresalía por su justicia. Aquel rey decretó que todo aquel súbdito que cogiera un trozo de pan de manera injusta se le arrancase un diente por cada mendrugo. Cuentan que en cierta ocasión un privado

¹²¹⁶ L. I, cap. VI, 8-10. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

¹²¹⁷ L. I, cap. VI, 20-21. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

suyo se alojó en un pueblo y le pidió a su regidor algo para comer. Le trajo pan y *duḡ*¹²¹⁸ y se disculpó por no haber conseguido carne. El privado, airado, le hirió. El regidor se preguntó si no había ya rey en Persia, o si el trono le había sido dado a un tirano pues en la época de justicia de aquel rey nadie osaba tales cosas. Cuentan que al alba el rey salió, y alguien arrojó al aire una querella¹²¹⁹. Cuando la cogieron y el rey comenzó a leerla, resultó que el querellante era de los fedaies¹²²⁰, quien al punto acuchilló al rey, y este cayó muerto. La desaparición de su justicia hizo que el temor que había en los corazones desapareciera y que al instante fuese trasladado a los corazones de los tiranos¹²²¹.¹²²²

¹²¹⁸ Véase n. en la pág. 387.

¹²¹⁹ Como se tenía por costumbre en la época, cuando alguien quería presentar directamente una queja al rey o al gobernador de turno.

¹²²⁰ Es decir, de los seguidores de Ḥasan al-Šabbāh, que sembraron el terror entre los dignatarios de la época por sus atentados. Cf. Farhad Daftary, *EIr*, [s.v. “fedā’ī”], Edición Online, 2012.

¹²²¹ *Sic*. Este último fragmento de la frase no está muy claro. Parece ser que el asesinato del rey ocurre primero, y que lo que quiere decir ‘Awfi es que al haberse asesinado al rey justo, el temor había salido de los corazones, por lo que aquel privado tuvo la osadía de portarse así con aquella persona.

¹²²² L. I, cap. VI, 29. “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos”.

VIII a. 2. Relatos sobre el altruismo y el egoísmo

Alejandro Magno

1. Cuentan que cuando Alejandro estaba conquistando el mundo llegó a China, donde acampó con su ejército. Un día vino a él el chambelán del rey de China¹²²³ para darle un mensaje de éste, pero a solas. Tras ordenar Alejandro que los dejaran a solas, se quedaron solo dos esclavos de su privanza, que también se tuvieron que ir por insistencia del mensajero. Alejandro ordenó registraran al mensajero, y al ver que no portaba nada, los dejaron solos y preguntó por el mensaje del rey. Aquel hombre le dijo que él mismo era el rey de China, y que había venido a él para obedecer cualquier orden que le diera. Alejandro, extrañado, le preguntó en qué había confiado como para cometer tal osadía, a lo que le contestó que porque había visto en él a un rey sabio y justo, que no había habido entre ambos enemistad ni inquina y porque él [el rey chino] jamás había hecho nada contra él. El rey continuó explicando que era consciente de que su intención al conquistar aquel reino no era hacer de él su capital, que si le daba muerte a él [al rey chino], muerte daría a uno más de su ejército y a otro colocarían en su lugar además de que al matarlo le añadiría más mala reputación. Alejandro lo elogió, lo tuvo por un hombre sensato y sabio y le dijo que quería que su reino le entregase tributo durante tres años. El rey aceptó enseguida, y al ver Alejandro lo rápido de su respuesta le preguntó cómo se sentía tras aceptar pagar aquel tributo. Le respondió que como si le hubieran dado muerte en el primer ataque. Alejandro le preguntó entonces qué le parecía si lo reducía a dos años, a lo que le respondió que eso era mejor que lo primero. Seguidamente le preguntó Alejandro qué le parecía si lo dejaba en un año, a lo que respondió que aquello era mejor pues no perjudicaría su reino y aunque sus Arcas quedarían vacías, no le debilitaría del todo. A esto Alejandro le dijo que le reducía el pago de tributo a seis meses. El rey de China se lo agradeció y seguidamente lo invitó a comer el día tal a él y a toda su cohorte, tras lo cual le pagaría el tributo y podían volver. Cuando llegó el día, Alejandro fue montado a caballo a donde el rey de China, al que encontró acompañado de un enorme ejército montado a caballo, ante el cual Alejandro y los que le acompañaban no eran nada. Fueron rodeados por el ejército chino, Alejandro temió y a esto que se le acercó el rey, al que dijo que le había engañado. Éste le

¹²²³ Para referirse al rey de China, 'Awfi utiliza la palabra "fağfur" (forma arabizada del pahlavi "bağpur", "hijo de Dios"). Cf. "fağfur" en *DEHKHODA*.

respondió que los reyes poderosos no traicionan pues el engaño es cosas de impotentes. Entonces Alejandro le preguntó a qué venía todo aquel numeroso ejército. El rey le respondió que ese no es todo su ejército, que solo son sus vanguardistas y que los flancos derecho e izquierdo estaban escondidos. El rey añadió que él había traído todo ese ejército para que viera que el haberle obedecido no había sido porque fuera débil sino porque había visto que le acompañaba la ventura celestial, y que todo el que se enfrenta a alguien así acaba perdiendo prontamente. A esto, Alejandro le respondió que el rey era merecedor de todo bien y bendición, por lo que renunciaba a todo lo que le había pedido.¹²²⁴ Entonces, el rey de China llevó a Alejandro a un espacio en el que había un mantel extendido con manjares, que era tan grande que bastaba y sobraba para su ejército. A la cabeza de aquel mantel había una tienda de satén con alfombras adornadas de coloridos paños, y en ella había un mantel de oro sobre el que había vasos de oro llenos de perlas preciosas de inestimable valor. Entonces el rey de China sentó a Alejandro y le dijo que comiera. Alejandro respondió que aquello eran joyas, que no valían como alimento. El rey le preguntó qué comía él pues. Alejandro le respondió que el pan que todo el mundo come. A esto, el rey le dijo que por eso había pasado tantas molestias y penurias para venir hasta allí, porque en Bizancio no se encontraba ese pan. Alejandro se puso a llorar y dijo que si en ese viaje lo único que había ganado había sido escuchar aquel sermón, eso le bastaba. Poema:

*Si en este viaje solo te hubiera visto a ti
el verte me habría sido de total provecho*

Entonces ordenó que recogieran la carpa y se dispuso a regresar.¹²²⁵

Bahrām V¹²²⁶

2. En la época de Bahrām Gur había un sabio que era único en saber y conocido por sus virtudes. Al habérsele hablado mucho de él a Bahrām, éste lo hizo llamar, probó sus conocimientos y respondió acertadamente a las preguntas. Bahrām dijo que había que

¹²²⁴ Texto corrupto. Tras este punto y “Entonces, el rey de China”, el texto base dice: “Dijo el rey de China: ‘Tú no pierdas’”.

¹²²⁵ L. III, cap. III, 58-63. “Sobre la desaprobación de la codicia. Mención de codiciosos”.

¹²²⁶ Véase también “Tacañería y generosidad” en ‘AWFI, 2011, 71-72. (L. I, cap. VII, 79-80. “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas”).

nombrarle visir, pero a la vez pensó que tendría que hacerle una prueba para ver su educación y voluntad. Entonces lo sentó a comer en su mesa con él. Asaron un pollo y se lo colocaron delante. El sabio se puso a trincar el pollo y a comérselo con mucha fruición, y se comió el otro de la misma manera¹²²⁷. Bahrām dijo que aquel hombre no tenía voluntad pues si se come un pollo de esa manera delante de él, ¿cómo se comería su dinero en su ausencia? Así pues, el rey lo honró pero lo despidió de su presencia, siendo así que por culpa de su falta de educación y de su carácter mezquino no pudo acceder al cargo de visir. ‘Awfi termina diciendo que para que los sensatos sepan que la bajeza y la mezquindad es algo repulsivo en cualquier circunstancia.¹²²⁸

Anuširavān¹²²⁹

‘Otmān

3. Cierta día ‘Otmān invitó al Profeta a su casa. Éste marchó hacia la casa de ‘Otmān con sus compañeros, y ‘Otmān iba detrás de ellos contando con los dedos. El Profeta le preguntó qué era lo que estaba contando, que si acaso veía mucha gente y había preparado poca comida, a lo que respondió que lo que estaba haciendo era contar cuántos pasos daba él [Mahoma] hasta llegar a su casa para así liberar un esclavo por cada paso que diese. Cuentan que aquel día manumitió setecientos esclavos. ‘Awfi termina diciendo que así es la generosidad de los hospitalarios.¹²³⁰

‘Ali

4. En las exégesis cuentan que la aleya que hizo descender Dios en el Corán, que comienza *Solo es vuestro amigo Dios, y Su Enviado y los creyentes*, y termina *que hacen la azalá, dan el azaque y se inclinan*¹²³¹ se refería a ‘Ali. Y ello fue porque en cierta ocasión estaba el Profeta haciendo la plegaria, y los Compañeros lo estaban siguiendo en sus movimientos. Y había por allí un mendigo pidiendo. Mientras ‘Ali se

¹²²⁷ Texto corrupto, pues en realidad sirvieron dos pollos, no uno.

¹²²⁸ L. III, cap. XIV, 438-439. “Sobre la reprobación de la mezquindad y la vileza. Mención de mezquinos”.

¹²²⁹ Véase “El hortelano y Anuširavān” en ‘AWFI, 2011, 209-210. (L. III, cap. III, 63-64. “Sobre la desaprobación de la codicia. Mención de codiciosos”).

¹²³⁰ L. II, cap. XI, 295-296. “Sobre la virtud de la hospitalidad”.

¹²³¹ Las dos partes conforman en el original coránico una aleya entera: Corán, 5 (La mesa servida): 55.

hallaba postrado, éste señaló al anillo de plata que tenía en uno de sus dedos, él mismo se lo sacó y se lo arrojó al mendigo. Así fue que al final Dios se refirió a aquello en el final de aquella aleya, cuando dijo *que hacen la azalá, dan el azaque y se inclinan*.¹²³²

Ṭalḥa al-Ṭalaḥāt b. ‘Abdollāh b. Kalaf Kozā‘i

5. Cuentan que Ṭalḥa al-Ṭalaḥāt se detuvo una vez en una cabila cuyo jefe era Mālek b. ‘Awf. Como éste no le reconoció, no prodigó en agasajos y no le prestó mucha atención. Cuando Ṭalḥa al-Ṭalaḥāt regresó a su cabila, Mālek se enteró de quien se trataba en realidad, por lo que le escribió una misiva en la que le mostraba su arrepentimiento por no haberle atendido bien, que esperaba que le perdonase por ello ya que él tenía por costumbre perdonar a los arrepentidos. Mālek continuaba su misiva diciendo que no le había reconocido, y que por eso merecía ser disculpado. A esta misiva, Ṭalḥa al-Ṭalaḥāt le respondió que todo aquello que decía sobre su capacidad de perdón era cierto ya que era capaz de soportar las faltas y debilidades, que su capacidad de perdonar era algo innato en él, pero que lo que había dicho que debía ser disculpado porque no le había reconocido, aquella excusa no era acertada por alejarse de la generosidad además de que agasajar a nobles y notables no era generosidad. Ṭalḥa al-Ṭalaḥāt continuaba diciéndole que todo musulmán que se parara en su cabila debía ser atendido con honor, que si era un noble, esa atención por su parte era un derecho para el noble, y que si el que se parara era un humilde, esa atención y favor de su parte era entonces un gesto de virtud y de generosidad ya que desatender a los que lo merecen, es causa de arrepentimiento, y tener atenciones y ser generoso con los que no lo merecen no es causa de arrepentimiento. ‘Awfi termina con un verso que reza:

Allí hasta donde puedas, bajo el cielo rotador
pásalo bien con amigos y enemigos.¹²³³

Mo‘āwiya¹²³⁴

6. Contaba ‘Isā¹²³⁵ haber escuchado de su padre que un hombre del Hiyaz fue ante

¹²³² L. I, cap. V, 57. “Historias de los califas y de sus gestas”.

¹²³³ L. II, cap. XI, 294-295. “Sobre la virtud de la hospitalidad”.

¹²³⁴ Véase también “La mezquindad de Mu‘āwiya” en ‘AWFI, 2011, 118. (L. I, cap. XVI, 64. “Sobre respuestas tajantes dadas por juiciosos a fin de contentar”).

Mo'āviya para contarle las penurias y la pobreza que estaba padeciendo. Aquel hombre pasó varios días con Mo'āviya, quien pensaba en darle algo para que regresara satisfecho, pero temía que los mezquinos de Siria y los codiciosos de la corte se pusieran a hablar por ahí para reprenderle y lo acusaran de despilfarro, así que lo llamó a escondidas y le propuso un plan; que dijera que ciertas tierras conocidas del Hiyaz son suyas, y que se las quiere vender al Comendador de los Creyentes. Al día siguiente así hizo aquel hombre, que se presentó en la corte proponiendo la venta de aquellas tierras. Mo'āviya se las compró por diez mil dírham, que le abonó, sin llegar a saber nunca nadie que se trató de un regalo. 'Awfī termina el relato con este fragmento de aleya: *¡Creyentes! No malogréis vuestras limosnas alardeando de ellas o agraviando*¹²³⁶.¹²³⁷

Hasan¹²³⁸

Valid b. 'Abd-al-Malek

7. Cuentan que cierto día 'Omar Ta'labi¹²³⁹ satirizó a Valid b. 'Abd-al-Malek, y éste ordenó se le persiguiera. 'Omar huyó de Damasco y estuvo un tiempo oculto, hasta que, cansado, regresó a Damasco por ver si surgía la ocasión [de avenirse con el califa]. Y así, un día se hallaba Valid sentado en el mantel cuando de repente entró 'Omar, se sentó en el mantel, y cuando terminó de comer, uno de los presentes le reconoció y avisó al califa, que se dirigió a 'Omar llamándole enemigo de Dios y agradeciéndole a Dios por haberlo traído hasta allí antes de que diera su palabra de no castigarlo. Esto dicho, el califa le dijo que volviera a leer aquella sátira, lo cual 'Omar hizo. Entonces, el califa le preguntó a 'Omar qué creía que iba a hacerle, a lo que éste respondió que pensaba que todo hombre que se sentara en su mantel y comiera de su pan, le perdonaría sus faltas, aunque fuesen muy grandes. El califa dijo que el del pan y la sal es un derecho grande, y que en virtud de éste, le daba inmunidad y lo perdonaba, como dice:

El del pan y la sal es un derecho de la religión

¹²³⁵ Personaje no identificado.

¹²³⁶ Corán, 2 (La vaca): 264 (parte de la aleya).

¹²³⁷ L. I, cap. VII, 93-94. "Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas"

¹²³⁸ Véase "La hospitalidad de la beduina" en 'AWFI, 2011, 173-174. (L. II, cap. XI, 303-305. "Sobre la virtud de la hospitalidad").

¹²³⁹ Personaje no identificado. Véase IV 1.8.1.1 Poetas árabes desconocidos o de dudosa identificación, punto 5.

Toda promesa del juicioso es esta

Y cuando un transgresor se sentaba en el mantel de Valid, se le daba el honor de ser perdonado.¹²⁴⁰

Soleymān b. ‘Abd-al-Malek

8. Cuentan que cuando Soleymān b. ‘Abd-al-Malek dominó el Sind y sus Costas le envió una misiva a Ḳalil b. Aḥmad¹²⁴¹ en la que le ofrecía derrochar prodigalidad y generosidad con él hasta hacerle rico, si se unía a él. Ḳalil le contestó con este verso:

*Dile a Salim que yo soy más generoso que tú
y que no dependo de nadie aunque no tengo dinero
me consuela no ver a nadie
que muera por satirizar y a nadie sin cambiar de estado
que el sustento está predestinado, ni la escasez lo disminuye
ni el robar lo va a acrecentar*

Aunque mi bolsa esté vacía de dinares
mas por cuanto satisfecho estoy, soy en realidad rico
jamás vi a nadie morir de delgadez
y ya que los estados cambian, ¿por qué angustiarme?
el sustento está establecido, no mermará por debilidad
y nadie aumenta su dinero por medio de tretas y argucias.¹²⁴²

Yazid b. Mohallab b. Abi Ṣofra Azdi

9. Cuentan que Yazid b. Mohallab delegó a un cobrador para que cobrase el dinero que le debía Vaki‘¹²⁴³. Y este cobrador hostigaba a Vaki‘. Cierta día el cobrador llevó a Vaki‘ a la corte de Yazid, para que hablara, y pidiera una moratoria, lo cual hizo. A esto que Yazid pidió comida. El cobrador le dijo a Vaki‘ que se marchara, pero éste dijo que no

¹²⁴⁰ L. II, cap. XI, 315-316 “Sobre la virtud de la hospitalidad”.

¹²⁴¹ El autor se refiere a Abu ‘Abd-al-Raḥman Ḳalil b. Aḥmad.

¹²⁴² L. III, cap. III, 65-66. “Sobre la desaprobación de la codicia. Mención de codiciosos”.

¹²⁴³ Personaje no identificado.

se marcharía aunque le matara, hasta que no comer algo en el mantel del gobernador. Así lo hizo, y cuando terminó de comer, Yazid ordenó le dejasen libre, y le condonó aquella gran deuda argumentando que ya que se había sentado en su mantel, no sería caballeroso hostigarlo de ahí en adelante.¹²⁴⁴

Ḥajjāj b. Yusof

10. ‘Awfi dice que aunque Ḥajjāj b. Yusof era muy severo y tirano, sin embargo nadie se le podía igualar a la hora de montar un convite. Cuenta que allí donde acampaba con su ejército, todos los componentes de éste tenían que venir a comer a su mantel, y al que no se presentaba lo reprendía. Cierta día vio salir humo de una carpa, ordenó que trajeran a su dueño y le preguntó a éste porqué estaba preparando comida allí. A lo que respondió que tenían un enfermo al que le estaban preparando una comida blanda. Al punto Ḥajjāj llamó a los médicos y les ordenó escribir recetas de comidas blandas y se las dieran a los cocineros para que la prepararan a diario y se las dieran al que estuviera enfermo para que no necesitase cocinar. ‘Awfi termina diciendo que todo eso se debía a su perfecta generosidad y extrema caballerosidad.¹²⁴⁵

Abu-l-Yad Mo‘an b. Zāyeda Šeybāni

11. Cuentan que llevaron a trescientos prisioneros ante Mo‘an b. Zāyeda, en Hadramut. Ordenó ajusticiarlos a todos, cortándoles el cuello. Había entre los prisioneros un niño que le pidió que por Dios no les diera muerte con sed, que les diera agua antes de morir. Mo‘an ordenó se les diese agua. Tras haber todos bebido, aquel mismo niño se levantó y le dijo a Mo‘an que ahora ellos se habían convertido en sus invitados, que los *seyyeds*¹²⁴⁶ tienen el deber de agasajar a los invitados, que sabe que él no dará muerte a sus invitados. Mo‘an se maravilló de la elocuencia de aquel niño y los liberó a todos.¹²⁴⁷

Abu-l-‘Abbās al-Saffāḥ¹²⁴⁸

¹²⁴⁴ L. II, cap. XI, 286-287. “Sobre la virtud de la hospitalidad”.

¹²⁴⁵ L. II, cap. XI, 295-296. “Sobre la virtud de la hospitalidad”.

¹²⁴⁶ Descendientes del Profeta.

¹²⁴⁷ L. II, cap. XI, 292. “Sobre la virtud de la hospitalidad”.

¹²⁴⁸ Véase “Tierra fértil y tierra yerma” en ‘AWFI, 2011, 213-214. (L. III, cap. VI, 157-159. “Sobre las sutiles palabras de los mendigos. Relatos sobre ellos”).

12. Cuentan que cuando al-Manşur se le acercaba la hora de la muerte hizo pagar injustamente al pueblo tres millones de dinares, pero le dejó dicho a su heredero, su hijo al-Mahdi, que cuando muriera y tomara el mando califal devolviera todo aquel dinero a sus dueños y les pidiera a éstos que le perdonaran. Al-Manşur le explicó que hacía aquella maniobra para afianzar el amor de la población hacia él y para que su justicia se propagara por todas las regiones, por haberles devuelto el dinero. Cuando murió al-Manşur, al-Mahdi devolvió todo aquel dinero a sus dueños y repartió más de dieciséis millones de dinares entre los principales del estado y del ejército, y todos lo amaron por aquel gesto, y le mostraron obediencia. Y no hubo ningún califa ni rey que hubiera hecho algo así por su hijo, y que hizo aquello además para afianzar la legitimidad de la dinastía de los abasíes.¹²⁵⁰

Yahyā b. Kāled Barmaki

13. En el *Akbār-e barāmeke* viene escrito que Yahyā b. Kāled Barmaki tenía un sirviente antiguo, único entre los sirvientes, que se llamaba Sahl b. Na‘im¹²⁵¹, que era un hombre sabio y capaz pero mezquino. Estas dos cualidades ensombrecían sus otras virtudes. Ocurrió que Yahyā le dio el cargo de la vigilancia de Basora. Su tacañería y su codicia hacía sufrir a la población, la cual se había quejado de él y habían escrito denuncias en numerosas ocasiones. Pero Yahyā hacía oídos sordos a aquellas quejas y decía que no había que echar a sirvientes leales por lo que digan los que buscan un propósito. Transcurrido un tiempo ‘Abdollāh Moḥammad¹²⁵² vino de Basora ante Yahyā. Y era este ‘Abdollāh compañero de Yahyā, y éste lo apreciaba, escuchaba sus palabras y confiaba en él. Cuando llegó ante Yahyā y se sentó junto a él, éste le preguntó por Basora, y así salió a colación el tema de Sahl, al que ‘Abdollāh maldijo diciendo de él que era maldad de pies a cabeza, enumeró sus vicios y dijo que su mezquindad era tal que en cierta ocasión le dijo a Sahl que su vino [el de Sahl] era más bueno que el suyo [el de ‘Abdollāh], que le haría un gran favor si le daba una garrafa,

¹²⁴⁹ Véase también “Escasa dádiva y mucho abuso” en ‘AWFI, 2011, 60. (L. I, cap. V, 114-115. “Historias de los califas y de sus gestas”).

¹²⁵⁰ L. I, cap. VII, 98. “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas”

¹²⁵¹ Personaje no identificado.

¹²⁵² Personaje no identificado.

pero que Sahl le contestó que no le daba vino gratis a nadie, pero que como él [‘Abdollāh] era un hombre grande, que le daría una garrafa a cambio de dos de su vino malo. ‘Abdollāh continuó explicándole a Yaḥyā que aquello le molestó mucho, que lo maldijo y que le dijo que de su mano no se podría ni beber el agua de la vida, que seguro que no había nadie en el mundo más mezquino que él, que qué era esa escasa cantidad de vino como para negársela a alguien con el que está bebiendo. Cuando Yaḥyā escuchó aquella historia también se molestó mucho y lo maldijo porque la vileza de aquella su mezquindad le había afectado a él [a Yaḥyā] porque había sido él quien le había dado aquel cargo y la gente podía pensar que era igual de mezquino. Y al punto redactó su cese y ordenó que se le confiscase todos los sobornos que se le hubieran dado. Y así cayó en desgracia. Y tras aquello Yaḥyā ya no le prestó atención y ya no estuvo a su servicio. Y todo fue por un acto de tacañería que tuvo. Verso:

La peor de las muertes es la del mezquino
al que se arrincona por su mal nombre
que cuando un dírham se le pierde
el hígado se le hace pedazos
y cuando le llega la hora de morir
en su tumba crecen los espinos.¹²⁵³

14. En el *Aḵbār-e barāmeḳa* viene escrito que Qāsem Ğassān b. Moḥammad Ṭāi¹²⁵⁴ contó haber escuchado de su padre contar que nadie en el mundo antes que Yaḥyā b. Kāled hubo entregado en el aire miles y miles de dírham. Qāsem Ğassān sigue contando que le preguntó qué quería decir con haber entregado en el aire miles y miles de dírham, a lo que su padre le explicó que en cierta ocasión le llevaron a Yaḥyā varios miles de dírham procedentes de sus fincas, y no los llevaron al Tesoro sino que los colocaron en medio de su casa. Cuando quiso salir de su casa y se montó en el caballo, varios pobres y menesterosos estaban allí de pie. Yaḥyā colocó un pie en un estribo y dejó el otro en el aire y dijo que se les diera todo aquel dinero que habían traído a la casa. Qāsem Ğassān termina diciendo que nadie hubo después tan generoso como él, y remata con una plegaria deseando que Dios lleve la brisa del Paraíso a los vergeles de

¹²⁵³ L. III, cap. XIV, 439-442. “Sobre la reprobación de la mezquindad y la vileza. Mención de mezquinos”.

¹²⁵⁴ Personaje no identificado.

todos los generosos.¹²⁵⁵

Al-Mahdi¹²⁵⁶

15. Cuentan que cuando el Comendador de los Creyentes al-Mahdi terminó la construcción del edificio de ‘Isā Ābād dio instrucciones para que no se le impidiese a nadie verlo, que todos tenían acceso, amigos y enemigos, pues los primeros se alegran y los segundos sufren además de que encontrarán defectos que se podrán entonces subsanar. Dicen que cierto día estaba al-Mahdi paseando dentro de aquel edificio cuando se encontró un hombre escondido, que, al ver al califa, se desmayó. Ordenó al-Mahdi que lo despertasen echándole agua en la cara, y cuando vino en sí, el califa le preguntó quién era, a lo que el hombre le contestó que no lo sabía. Seguidamente le preguntó si quería algo, le respondió que no y el califa le dejó ir en paz. Siguió andando y pasó por un jardín que era aún más bello que el edificio. Allí vio a un hombre paseando. El califa le preguntó quién era, y le respondió que era un hijo de uno de los siervos del Comendador de los Creyentes. Al-Mahdi le preguntó qué estaba haciendo allí, y el hombre, que le había reconocido, le contestó que había venido para disfrutar del patrimonio del califa, ver un pedazo del Paraíso y rezar por el Comendador de los Creyentes. Éste le preguntó si tenía algún deseo, y el hombre le contestó que sí, que uno grande, pero que le daba vergüenza pedírselo. El califa insistió y el hombre le contó que un vecino suyo tiene una concubina hermosa, de elegante porte y garbosa, de la que se había enamorado hace tiempo, que el fuego de la pasión que aquel amor provocaba se había avivado, y que aunque ella respondía a sus invitaciones y le correspondía, él no se podía permitir estar mirando en la privacidad de la casa del vecino, por lo que le pedía al califa que mostrara un acto de generosidad dándole el dinero que valía la concubina, para poder ir al mercado de esclavos y comprarla, y añadió que sería un gesto de esperar en el califa. Al-Mahdi preguntó cuánto valía la concubina, y el hombre respondió que habría que preguntárselo a su dueño. El califa se rió y ordenó se le diesen cincuenta mil dirhams de plata. Cuando se marchó contento, el califa explicó que aquel joven le había estado probando, que él no se había enamorado de ninguna concubina ni tenía aspecto de querer nada de él, pero a pesar de eso no había dejado que regresase avergonzado y

¹²⁵⁵ L. II, cap. IX, 252-253.. “Sobre la virtud de la generosidad y la liberalidad”.

¹²⁵⁶ Véase también “El califa al-Mahdī y el árabe beduino”, en ‘AWFI, 2011, 168-169. (L. II, cap. XI, 289-290. “Sobre la virtud de la hospitalidad”). **I**

se le había dado lo que quería. Transcurridos varios días el califa ordenó hicieran pesquisas sobre aquel hombre, si había comprado la concubina o no. No había comprado ninguna concubina, y fue como el dijo el califa, que se jactó de su acierto. ‘Awfi apostilla que este relato muestra la perfección de la gracia, hombría, buena moral, caballerosidad, perspicacia y entendimiento del califa al-Mahdi y expresa el deseo que Dios lleve hasta el jardín de los califas abasíes la brisa del Paraíso.¹²⁵⁷

Al-Ma’mun¹²⁵⁸

16. Tāher b. ‘Abdollāh b. Tāher¹²⁵⁹ contó que cuando su padre conquistó Egipto había en las Arcas de este país tres millones de dinares y envió un mensaje al califa al-Ma’mun para pedirle instrucciones sobre cómo trasladar aquel dinero. Cuando la misiva llegó a las manos del califa, éste preguntó a los notables e insignes del estado si según su parecer debía ordenar el traslado a la corte de aquel dinero o no. Ḥomayd Ṭusi dijo que sí, que había que trasladarlo íntegramente para con él cubrir los gastos de los sueldos de la servidumbre y demás del reino. Entonces al-Ma’mun preguntó qué le tocaba al que había conquistado Egipto, tomándose esos esfuerzos. Los allí presentes respondieron simplemente dándole la palabra al califa. Al-Ma’mun dijo que la conquista de Egipto no causa merma en el Tesoro Público, pero sí ingresos, así que todo ese dinero se lo regalaba a ‘Abdollāh. Al punto escribieron una misiva a ‘Abdollāh en la que se le notificaba de la decisión del califa, y se adjuntaba también un traje de honor. Tāher sigue contando que cuando el sirviente llegó con aquella misiva y el traje de honor, su padre estaba enfermo, que le costó ponérselo pero que el traje le pareció bien, pero que dijo que aquello era mucho dinero y que no le parecía bien que los demás siervos se vieran privados de él. Así que repartió entre los miembros de su ejército dos millones de dinares y un millón entre los notables de la ciudad para que reconstruyeran lo que se hubiera destruido, no dejando ni un solo dinar para él. Y toda aquella generosidad era un reflejo de la generosidad y gracia del Comendador de los Creyentes al-Ma’mun.¹²⁶⁰

¹²⁵⁷ L. I, cap. VII, 87-89. “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas”

¹²⁵⁸ Véase también “Envidia de generosidad” en ‘AWFI, 2011, 72-73. (L. I, cap. VII, 81-82. “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas”).

¹²⁵⁹ Es decir, Tāher II (hijo de ‘Abdollāh) que reinó del 844 al 862.

¹²⁶⁰ L. I, cap. VII, 95-96. “Sobre la semblanza de los reyes, su moral, sus gestas, sus formas de reinar y sus obras piadosas”

17. Cuentan que el califa al-Ma'mun, único entre los califas abasíes en lo que a virtudes se refiere, nombró heredero al califato a su hermano al-Mo'taşem, y no a su hijo. Y es conocido el hecho de que tenía un hijo, el mayor de todos, que se llamaba 'Abbās, al que al-Ma'mun puso a prueba de varias maneras. Un día, a la hora del calor, fue sin aviso previo a casa de 'Abbās para ver qué estaba haciendo. Cuando llegó a su aposento escuchó que 'Abbās le estaba diciendo a su administrador que en la Puerta de Karḳ había visto ayer buenos ajetes, que cuando regresara de la plegaria del viernes fuese y comprase medio dírham de esos ajetes. 'Abbās no sabía que su padre estaba en la puerta escuchándole. Entonces el califa entró y le preguntó qué era eso que le estaba ordenando a su administrador, si él sabía qué era medio dírham, que nunca habría imaginado eso de él, y que nunca ganaría nada con esa forma de ser. Por eso fue que lo privó de ser el heredero al califato, por su mezquindad.¹²⁶¹

18. Moḥammad Sa'id Neyšāburi¹²⁶² cuenta que su maestro le había contado que cuando el califa al-Ma'mun iba de Marv a Bagdad, un día vino a él 'Ali b. Hešām Ṣāleḥ y al rato se volvió. El califa le dijo a sus cortesanos que a 'Ali b. Hešām le debía favores, que quería pagarle dándole un alto cargo, pero que tenía acciones rudas y era desordenado, por lo que necesitaba que alguien le educase y refinase sus modales. Los cortesanos coincidieron en que la persona más adecuada para eso era Eshāq al-Mawseli pues era un hombre fino, juicioso y sensato y con muchas virtudes, y que además había estado al servicio de reyes y califas desde su juventud hasta su vejez y era conocedor de sus conductas y cualidades morales, que seguro que con él 'Ali b. Hešām refinaría sus modales y su moral. Al califa le gustó la idea, llamó a Eshāq y le contó aquello de manera delicada. Seguidamente llamó a 'Ali b. Hešām, al que dijo tras confiarlo a Eshāq que tenía que tener a éste como un padre y escuchar sus indicaciones, y a Eshāq le dijo que tenía que llamarlo hijo y no escatimar en darle consejos. Eshāq cogió de la mano a 'Ali, lo llamó hijo, y por haberlo aceptado como hijo fue retribuido por el califa con cincuenta mil dírhams y diez prendas de ropa; y al-Ma'mun tenía en su poder cinco millones de dírhams de 'Ali b. Hešām, que éste le había prestado para la guerra de Ṭāher [Du-l-Yaminin] contra 'Ali 'Isā [ibn Māhān]. El califa ordenó que se le entregase

¹²⁶¹ L. III, cap. XIV, 426-427. "Sobre la reprobación de la mezquindad y la vileza. Mención de mezquinos".

¹²⁶² Personaje no identificado.

aquella suma al contado. Eshāq tuvo para con ‘Ali b. Hešām atenciones de padre, le instruyó en los grados y rangos de los señores, construyó para él casas elevadas que pertrechó de alfombras y pórticos y de esclavos y criados conforme a su categoría. Transcurrido un tiempo, el califa apareció sin aviso previo por la casa de ‘Ali b. Hešām y vio todo aquel orden y lo bien preparado que estaba todo. Aquel día Eshāq había preparado un convite tan bien que maravilló al califa, quien dijo que Eshāq era merecedor de elogios, y le dijo a ‘Ali b. Hešām que él [‘Ali b. Hešām] no tenía el carácter y las maneras propias de las gentes de Iraq, pero que ahora con la ayuda y la guía de Eshāq ya las tenía, por lo cual le debía un gran favor. Dicho esto, el califa volvió. Y ‘Ali b. Hešām, aunque estaba recibiendo aquella educación, sin embargo había salido extremadamente mezquino y de bajo espíritu, y educar a mezquinos y personas de bajo espíritu es como sembrar en salinas. Cuando al-Ma’mun regresó, ‘Ali b. Hešām, a pesar de todo el cariño y el cuidado que Eshāq tuvo con él, le entregó a éste diez mil dírhamms como retribución. Cuando llevaron a Eshāq aquella suma, éste se molestó mucho, supo que de él no iba a sacar nada pues no era generoso en absoluto. En aquel mismo instante le dio aquel dinero a sus criados y se prometió a sí mismo no desperdiciar más su vida en alguien al que Dios no había dado voluntad ni carácter generoso. Así que ya no fue más a él. Cuando transcurrieron varios días le dijeron a ‘Ali b. Hešām que Eshāq no le obedecía, y ‘Ali b. Hešām, llevado por el fuego de la ira y por la osadía, la ignorancia y la locura propias de la juventud, envió a unos para que sacasen a Eshāq de su casa a la fuerza y lo trajeran a su presencia de la forma más humillante. Así pues, ‘Ali b. Hešām lo humilló y ordenó que lo azotasen, lo encadenasen y lo confinaran en prisión. Y nadie había hecho nunca con Eshāq al-Mawseli lo que ‘Ali b. Hešām había hecho. Cuando lo ocurrido llegó a oídos del califa, éste, molesto y turbado, ordenó que trajesen a su presencia a ‘Ali b. Hešām de manera humillante. Cuando lo trajeron, el califa le lanzó insultos obscenos como nunca nadie le había oído proferir. Entonces ordenó a los chambelanes que fueran a casa de ‘Ali b. Hešām, que azotasen a sus criados y que sacasen de la prisión a Eshāq. Cuando uno de los chambelanes se dispuso a quitarle las cadenas de los pies a Eshāq, éste le rogó que lo llevase así tal cual, encadenado, ante el califa. Así se lo llevó a la sede califal, lo anunció y entonces al-Ma’mun ordenó que le quitasen las cadenas de los pies pues le daba vergüenza ver encadenado a un veterano del gobierno que le recordaba a su padre. Al-Ma’mun añadió que no le cabía duda que la culpa de todo aquello era de él mismo, por haberle encargado una labor que no merecía, que él lo iba a pagar cuando la gente le

dijera que nadie tiene que sacrificar los sirvientes experimentados que sirvieron a sus padres por los pequeños sin experiencia de uno. Seguidamente ordenó que se llevaran a Eshāq a los baños y le colocaran su traje de honor especial. Cuando lo hubieron hecho, lo llevaron ante el califa, al que Eshāq dijo que toda vez que califas y reyes quisieren engrandecer a alguien deberían exigirle juicio y voluntad, y entonces a todo el que vieran ataviado con esas cualidades, educarlo e instruirlo en los hábitos y maneras de los señores para que así lleguen de seguro a grados honorables. A esto, el califa le respondió que sus palabras eran acertadas, que él había querido anular aquella mezquindad y hacerle el bien instruyéndole, contradiciendo así a sus padres, por eso al final había acabado arrepintiéndose. Entonces el califa le retribuyó grandemente, y le hizo volver satisfecho. Y tras aquello jamás al-Ma'mun volvió a mirar a 'Ali b. Hešām con buenos ojos, y éste perdió el respeto que se le tenía, y todo a causa de su mezquindad.

La gente vuela al auge del rango con las alas de la voluntad

Prodigalidad y generosidad merecen¹²⁶³ todo peligro

El hombre mezquino siempre está tropezando

El hombre de elevada voluntad obtiene virtud.¹²⁶⁴

19. Está escrito en los libros de historia que Fażl b. Marvān era uno de los notables en la corte del califa al-Ma'mun, que estaba al cargo del Estado antes del califato de al-Mo'tašem. Fażl¹²⁶⁵ contó que él era muy osado ante el califa y se presentaba ante él cada vez que quería. Una de las noches de la fiesta¹²⁶⁶ se presentó ante él para hablar de un asunto. Al llegar a su presencia, hubo transcurrido una parte de la noche, y lo vio sentado y meditabundo junto a una vela. El califa le dijo que se acercara para decirle algo al tiempo que le preguntaba para qué había venido. Tras explicar por qué había venido, Fażl le preguntó el porqué de su preocupación, a lo que el califa respondió que era la víspera de la fiesta, que él tenía por costumbre en estas fechas darles a su séquito

¹²⁶³ Texto corrupto, o errata, pues lo que pone en el original es “y de la prodigalidad y la generosidad se encuentra todo peligro”, lo cual no tiene sentido. En persa, entre “merecen” y “encuentra” hay poca diferencia. La primera es “bāyad” y la segunda “yābad”.

¹²⁶⁴ L. III, cap. XIV, 427-434. “Sobre la reprobación de la mezquindad y la vileza. Mención de mezquinos”. Para otro relato sobre 'Ali b. Hešām, véase “Convite de tuétanos” en 'AWFI, 2011, 168. (L. II, cap. XI, 287-289. “Sobre la virtud de la hospitalidad”), en el que es presentado como todo lo contrario, alguien muy generoso con el invitado.

¹²⁶⁵ Todo el relato es narrado en primera persona por Fażl b. Marvān.

¹²⁶⁶ “Fiesta”, en el original, “‘eyd”. Es decir, la Fiesta del Cordero.

y a sus notables grandes regalías, pero que este año no había dinero en las Arcas, y que estaba muy afectado por ello. Faʒl le respondió que dispone de doscientos mil dinares de oro rojo del dinero de al-Moʿtaṣem, que él [Faʒl] había depositado en las Arcas y que ahora aquel [al-Moʿtaṣem] no necesita en este momento ya que por fortuna los asuntos del Estado se hallaban en orden. Faʒl añadió que si deseaba, podía depositar aquel dinero en el Tesoro. Al escuchar aquello, al-Maʾmun se sentó derecho, dio muestras de alegría, le deseó el Paraíso y le ordenó traer aquel dinero ya mismo. Faʒl fue, cargó el dinero en camellos y se lo llevó al califa, quien le ordenó terminar aquel cometido ya que él era quien lo había iniciado. Al-Maʾmun le ordenó tomar pluma y tintero para que apuntara entre quienes debía repartir aquel dinero. Faʒl sigue relatando que todo lo repartió entre los notables, imames y cadíes, y cuando lo hubo repartido sobraron cinco mil dinares, que le dio a Faʒl como pago a su trabajo y al que dijo que lo gastara para él. Faʒl termina diciendo que él jamás vio ni escuchó de generosidad mayor ni alta voluntad superior a aquella, y deseando que el vergel de la generosidad de los abasíes esté siempre lozano.¹²⁶⁷

Al-Montaṣer

20. Cuentan que un poeta le dedicó un panegírico al califa al-Montaṣer y que éste lo retribuyó con quinientos dírham. Su visir, Aḥmad b. Kaṣib, le dijo que el califa no debe mencionar ninguna cantidad menor que la de mil ya que la generosidad era la mayor virtud de los reyes. Al-Montaṣer respondió que él había escuchado que su antepasado, el califa al-Mahdi, dio en cierta ocasión a un poeta una retribución de ochenta mil dírham, que el padre de éste, al-Manṣur, le dio dieciséis mil dírham y le quitó el resto, pues aquel panegírico no valía más que eso. Su visir le respondió que así era, pero que al-Mahdi envió al poeta aquel dinero¹²⁶⁸ a escondidas y dijo que el colectivo de los poetas, si tiene la boca cerrada, mejor. Seguidamente el visir le dijo que aquel poeta que le había dedicado un poema a al-Mahdi era el abuelo de este poeta que hoy le había dedicado un panegírico a él, y que el califa Abu Jaʿfar, al que el vulgo llama Davāneqi, le dio dieciséis mil dírham como retribución, pero que el califa hoy le da a este quinientos dírham, como si fuera muy generoso. El califa se avergonzó y se excusó diciendo que él había ordenado que se le diese cinco mil, pero que Kāfur, el sirviente, se

¹²⁶⁷ L. II, cap. IX, 254-256. “Sobre la virtud de la generosidad y la liberalidad”.

¹²⁶⁸ Es decir, lo que le había quitado su padre.

había equivocado. Aḥmad b. Kaṣīb respondió que así será, como dice el califa, y seguidamente le contó que había escuchado que en cierta ocasión el califa al-Ma'mun estaba contando con los dedos, y que cuando llegó a trescientas, Kawṭar, el sirviente, que era su rival, entró y escuchó que él había contado con los dedos, agarró un palo y le dijo que el hijo del califa desmerece si aprende una cifra menor que la de mil. A esto, al-Montaṣer le preguntó a su visir cuántos años han transcurrido desde al-Motavakkel, quien le puso bajo la tutela de un maestro. Aḥmad b. Kaṣīb le respondió que cincuenta y seis años. Al-Montaṣer replicó que tras todos estos años han sido muchos los cambios que se han producido, que el primer maestro comenzó a enseñar desde el número uno, hasta que llegó al número mil. Aḥmad b. Kaṣīb le dio la razón y le dijo que el mundo cambiaba mucho, pero que el califa debía hacer de las vidas de los califas del pasado un espejo en el que verse siempre y tener como ejemplo a la vista el carácter de ellos a fin de que merced a su elevada voluntad se eleve hasta el grado que ellos llegaron. El califa escuchó aquellas palabras de su capaz visir, le entregó un traje de honor y tras aquello se dejó ayudar por sus indicaciones.¹²⁶⁹

Ya'qub b. Leyt¹²⁷⁰

‘Amr b. Leyt

21. Cuentan que ‘Amr b. Leyt, antes de llegar a ser gobernador tenía un amigo mercader que era tacaño y de carácter mezquino. Cuando ‘Amr llegó a ser gobernador de Jorasán, lo nombró intendente de los gastos. A ‘Amr le gustaba por cómo ahorraba dinero, por lo que le dio aquel cargo sin creer lo que decían de él. Así hasta que un año ocurrió que el frío había provocado estragos en la fruta. ‘Amr ordenó se comprase la fruta que encontraran y que la llevaran a su bodega, y que se gastase con prudencia, que cada día se la revisase, que se dejase almacenada la que estuviera más verde y se gastase la que estuviera a punto de pudrirse. Así las cosas, cierto día ‘Amr celebró una fiesta. Llegaron mensajeros de las provincias aledañas a aquella fiesta. Todo estaba dispuesto, excepto la fruta, que escaseaba mucho, y la mayoría, o se había podrido, o se había picado. ‘Amr ordenó a su amigo que trajese fruta. Fue y trajo muy poca. ‘Amr, molesto, le ordenó que

¹²⁶⁹ L. I, cap. XIV, 285-287. “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus procedimientos”.

¹²⁷⁰ Véase “La vileza del pecado y la grandeza de la servidumbre” en ‘AWFI, 2011, 40. (L. III, cap. III, 68-69. “Sobre la desaprobación de la codicia. Mención de codiciosos”).

trajese más, pero aquel hombre era tan tonto y tacaño que le contesta que ya no quedaba más fruta podrida. ‘Amr se avergonzó tanto que no supo qué hacer en ese momento. Ordenó que lo echaran de allí y que le diesen doscientos azotes. ‘Amr dijo que le había quedado claro que jamás los estadistas deben confiar los cargos a los tacaños y de carácter mezquino pues al final los dejan en vergüenza.¹²⁷¹

Abu-l-Ḥasan Simjuri

22. Cuentan que le preguntaron a Abu-l-Ḥasan Simjuri cómo fue que en los treinta años que fue condestable en el Jorasán nunca tuvo que desenvainar la espada, todas las gentes le obedecían y nadie se le puso en contra. Abu-l-Ḥasan respondió que fue por dos motivos: que había tenido la justicia por compañera, no habiendo sido nunca negligente a la hora de impartirla, la segunda, que había sido generoso y hecho el bien a amigos y enemigos. ‘Awfi termina con un colofón en el que sentencia que la gente digna, cuando alcanzan puestos no se hacen los grandes, y los indignos cuando alcanzan puestos sí se hacen los grandes, y que todos los que abren las manos de manera generosa deben arrojar la semilla de la beneficencia en la sonriente tierra de las virtudes de la moral a fin de que le dé fruto.¹²⁷²

Maḥmud de Gazni

23. Cuentan que cuando el sultán Maḥmud se hizo con todo el Jorasán, cierta mañana su visir Aḥmad [Mimandi], el Más capaz de los Capaces, fue ante él, y lo encontró haciendo la plegaria. Cuando la terminó, el sultán cogió un espejo, se miró en él y se quedó pensativo con la cabeza gacha. El visir le preguntó porqué estaba pensativo, a lo que respondió que tras mirarse en el espejo no había visto la hermosura que debiera tener para que las gentes lo quieran, y he aquí que la belleza del sultán está en su gobierno y poder¹²⁷³. El visir le contestó que eso no era problema, que conocía una manera de convertirse en el talismán de la amistad de toda la gente. Cuando el sultán le preguntó cómo, el visir le respondió que si quería que las gentes lo quisieran, no quisiera él el oro. Al sultán le gustó aquello, se puso a prodigar y a ser generoso y el

¹²⁷¹ L. III, cap. IX, 244-246. “Sobre la reprobación de la tacañería. Relatos de tacaños”.

¹²⁷² L. II, cap. IX, 253-254. “Sobre la virtud de la generosidad y la liberalidad”.

¹²⁷³ “y he aquí que la belleza del sultán está en su gobierno [emārat] y poder [saltanat]”. Texto corrupto. Frase contradictoria con lo que está diciendo. Debería decir “y he aquí que el gobierno y poder del sultán están en su belleza”.

amor por él se afianzo en los corazones del pueblo.¹²⁷⁴

Sultán Mas‘ud

24. El *Tārik-e Nāseri* cuenta que cuando el sultán ‘Alā-al-Dawla Mas‘ud b. Maḥmud se sentó en el trono de Gazni varios contertulios del gobierno anterior, allegados a Mas‘ud, tomaron puestos en el gobierno y comenzaron a inmiscuirse en los asuntos de éste y a domeñar a la población para beneficio de ellos mismos. Y una de las cosas que hicieron fue la de decirle al sultán Mas‘ud que cuando su hermano el sultán Moḥammad ejercía su gobierno despótico dio a turcos y tayikos y a cuerpos del ejército setenta veces un millón de dírham de las Arcas, dinero que fue gastado íntegramente para batallar contra él [Mas‘ud]. Aquellos contertulios continuaron diciéndoles que su hermano Moḥammad no tenía ningún derecho sobre aquellos dineros ya que el legado del reino era de él, y que era una pena dejar todo aquel dinero en manos de un puñado de gentuza, por lo que lo más adecuado era quitárselo para luego favorecerlos devolviéndoselo como regalías para que de esta manera estuvieran en deuda con él. Y así inculcaron en el sultán Mas‘ud esta idea, e insistieron en que como los altos mandos del gobierno del sultán Maḥmud estaban todos corruptos no iban a aceptar tener que devolver las regalías y dineros tomados, además que ya se los habrían gastado, y que [los altos mandos del gobierno del sultán Maḥmud] irían a convencer al rey a que renunciara a aquella petición, y que si el rey se iba a desdecir, entonces era mejor que desde el principio no hiciera nada. Así pues, el sultán Mas‘ud procedió con denuedo y ordenó a los tesoreros que emitiesen una nota clara sobre los dineros y regalías que el emir Moḥammad dio durante su gobierno a esa gente. Así que los tesoreros emitieron la nota de deudas, y Bu Sahl Zuzani, que estaba al mando de la inspección de la tropa dijo que se debía ordenar que aquellas notas fuesen traídas a la cancillería, encargarles el asunto a los militares, que escriban las notas de deudas a fin de que ese dinero sea liberado y de él se saquen los gastos del estado de un año. El sultán Mas‘ud dijo que se lo diría al visir. Al día siguiente el sultán Mas‘ud se quedó a solas con el visir y le comentó aquello. El visir era Kāja Aḥmad b. al-Ḥasan, al que el sultán hubo confinado en un castillo y al que hizo volver. El visir dijo que lo que el sultán ordenase, correcto era, pero le preguntó si había

¹²⁷⁴ L. II, cap. IX, 256-257. “Sobre la virtud de la generosidad y la liberalidad”. Texto corrupto al final, pues ‘Awfi acaba con una frase sin ningún sentido: “ya que por norma la gente joven quieren a los hombres”.

pensado en las consecuencias que aquello acarrearían. El sultán Mas‘ud le respondió que sí, que lo había previsto. Entonces el visir le dijo que así pues, pensaría y le diría su parecer. Y el visir, por mucho que lo pensaba, veía aquel asunto torcido y consideraba que se trataba de una actuación rayana a la mezquindad y lejos de la caballerosidad, que era de las cosas que no salían bien y que causaba enemigos. Así que al día siguiente el sultán Mas‘ud llamó al visir, y, al preguntarle sobre el asunto, le respondió que se lo haría saber mediante un mensaje. Entonces el visir se quedó a solas, llamó a Bu Naşr Moşkân y le preguntó si había oído la idea que aquella gente ruin y mezquina estaban inculcando al rey. Bu Naşr Moşkân le respondió que aquello no tendría vuelta, como las aguas que se van o el dinero que se regala a los poetas y bufones, y que solamente traería infamia. Bu Naşr Moşkân le dijo que fuera ahora ante el sultán y le diera de su parte este mensaje tal cual se lo decía, que jamás aquello podría salir bien, que la gente acabaría detestándole y enemistándose contra él, que jamás hubo ocurrido en la historia que los reyes persas ni los califas abasíes hubieran incurrido en tal cosa, y que si no le advertía de todo ello, que entonces, cuando el día de mañana se torciera todo no les echara la culpa de porqué no le habían avisado del error. Bu Naşr Moşkân hizo una reverencia y dijo que él no había gastado nada de lo que Moḥammad le dio durante su gobierno, que Dios sabía que hoy había previsto lo que iba a ocurrir, así que lo devolvería todo tal cual a las Arcas antes de que nadie viniera a reclamárselo y perdiera por ello la reputación, que por lo que a él respecta, la cosa era sencilla, pero que ay de aquel desgraciado que lo hubiera gastado todo, que no le quedara nada, y que vinieran a reclamárselo con rudeza, ¿qué iba a darle al sultán y qué le depararía? Así pues, Bu Naşr Moşkân fue ante el sultán y le advirtió sobre las graves consecuencias de aquella acción¹²⁷⁵, pero de nada sirvió pues ya aquella idea había calado en el sultán, que le despachó diciéndole que quedaba enterado de su parecer, que regresara y esperara órdenes. Bu Naşr Moşkân se fue a su casa y al punto envió a alguien para que dijera a los tesoreros que le dieran una nota de todo lo que Moḥammad, durante su reinado, le había dado en regalías, honores y demás, y que se la hicieran llegar. Así hicieron los tesoreros, y Bu Naşr Moşkân devolvió todo a las Arcas y cogió su recibo. El sultán Mas‘ud le agradeció aquello. Bu Sahl Zuzani le dijo al sultán que los demás harían lo mismo y pronto se conseguiría aquel dinero. El sultán le dio a Bu Sahl las notas de los tesoreros y envió a éste a recaudar á hacer la recaudación diciéndole que a su regreso

¹²⁷⁵ Se supone que Bu Naşr Moşkân le había encargado a Kāja Aḥmad b. al-Ḥasan que le dijera aquello al sultán, y no que él mismo fuera a decírselo.

debía tener todo el dinero recaudado. Cuando el sultán se marchó, Bu Sahl se puso a reclamarle a la gente todos aquellos dineros mediante hostigamientos y torturas, y cuando alguien recurría a Bu Naṣr Moškān, éste decía no saber nada del asunto, que aquello era cosa de Bu Sahl; y cuando alguien recurría al sultán, éste decía no saber nada, que era cosa de Bu Sahl. El resultado fue que las gentes quedaron exánimes con aquello, se enemistaron contra el sultán Mas‘ud, pidieron su mal en sus rezos y aquella infamia se extendió por el mundo de manera que el sultán se arrepintió mucho por aquello, se puso en contra de Bu Sahl y lo destituyó en el acontecimiento de K̲‘arazmšāh. Y tras aquello, el sultán Mas‘ud siempre decía que nunca ante los tronos de los reyes debía haber sirvientes ruines, viles ni mezquinos, como aquel que le convenció para que reclamase un dinero irreclamable, de lo cual se arrepintió y no obtuvo ningún beneficio.¹²⁷⁶

Mālekšāh¹²⁷⁷

Al-Zāher y al-Nāṣer¹²⁷⁸

Anónimos, sin especificar o inidentificados¹²⁷⁹

25. En cierta ocasión un rey le dijo a su visir que las señales de la caballería eran tres: fidelidad a la palabra, loa sin temor y obsequio sin petición. Preguntó al visir quién es caballero, y respondió que aquel que dé dinero a quien no conozca pues dar al conocido tiene solo dos motivaciones, o es por compasión o por hipocresía, y la perfecta caballería debe estar exenta de toda tacha. Al rey le gustaron estas palabras, las escribió con su puño y letra en su libro y honró al visir.¹²⁸⁰

26. Cuentan que cuando Faḏl b. Mo‘āḏ¹²⁸¹ era gobernador de Nishapur y de todo el

¹²⁷⁶ L. III, cap. XIV, 446-454. “Sobre la reprobación de la mezquindad y la vileza. Mención de mezquinos”.

¹²⁷⁷ Véase “Malikšāh y el aldeano” en ‘AWFI, 2011, 171-172. (L. II, cap. XI, 295-296. “Sobre la virtud de la hospitalidad”).

¹²⁷⁸ Véase “Diferencia de talentos” en ‘AWFI, 2011, 60-61. (L. I, cap. V, 171. “Historias de los califas y de sus gestas”).

¹²⁷⁹ Véase también “La costumbre del rey de Kermán”, en ‘AWFI, 2011, 175. (L. II, cap. XI, 314-315. “Sobre la virtud de la hospitalidad”).

¹²⁸⁰ L. II, cap. IX, 249-250. “Sobre la virtud de la generosidad y la liberalidad”.

¹²⁸¹ Personaje no identificado.

Jorasán se produjo una gran hambruna y por tanto una gran escasez de pan. Todo el que tenía pan lo acaparaba, y no se vendía grano. La población fue a la casa del regidor y le imploraron que se molestara en ir a la casa del gobernador para que le contara por lo que estaban pasando y le pidiera que abriera los graneros, les vendiera un poco de grano y les diera algo a cocineros y panaderos, que pagarían poco a poco, y así se acabase aquella penuria. Así que el regente fue con la población de la ciudad a la casa de Faʿl. El regente subió, la gente se quedó abajo esperando, y se lo encontró en su mirador con sus cantoras y bebiendo vino. Al ver al regente acompañado de tanta gente, le preguntó molesto qué horas eran aquellas de venir, que para qué había venido. El regente, tras hacerle una reverencia, le contó lo que acontecía y para qué habían venido. Cuando Faʿl oyó aquello se echó a reír, se levantó y se asomó al mirador para preguntarle a la gente que estaba abajo que para qué se habían molestado en venir. La gente respondió que el regidor se lo contaría. Faʿl respondió que eran unos ignorantes, que Dios, con todo Su Poder, Compasión y Misericordia le había quitado a ellos, por lo que sería una estupidez que él tuviera misericordia de ellos entonces. Seguidamente les dijo que no hicieran tonterías y que regresaran, que les vendería grano cuando estuviesen en las últimas como el pueblo de José en Egipto, cuando habían vendido sus mujeres, hijos y sus almas a José, que hasta que no le hubiesen vendido a él todos sus hijos, esposas y pertenencias, no les vendería trigo. Cuando la gente vio aquella su mezquindad y escucharon sus frías palabras, lo maldijeron y regresaron sin esperanzas. Había un asceta entre ellos que dijo a la gente que estuvieran contentos pues el alivio se encontraba cerca ya que las palabras proferidas por el gobernador eran las de un hombre cuya suerte le iba a ser adversa, y que dentro de poco iban a escuchar la noticia de su muerte. Cuando Faʿl se echó aquella noche a dormir, se despertó y pidió comida. El cocinero se la trajo, se puso a comer, y se atragantó. Faʿl, agitado y con los ojos fuera de sus órbitas, salió fuera y se tiró al suelo, hasta que su espíritu impuro abandonó su cuerpo, dejando un mal nombre tras su muerte y sin llevarse al otro mundo ni un solo grano de sus graneros. ‘Awfi termina con un colofón en el que dice que para que los sensatos sepan que la bajeza y la mezquindad es una enfermedad réproba y censurable.¹²⁸²

27. Cuentan que en las tierras de la India había un rajá animoso, cuyos dominios eran

¹²⁸² L. III, cap. XIV, 442-446. “Sobre la reprobación de la mezquindad y la vileza. Mención de mezquinos”.

prósperos y cuyas arcas estaban llenas, y que todo su empeño era recaudar dinero para meterlo en las Arcas. Tenía el rajá un visir con méritos, capaz y juicioso que le conminaba a dar dinero, tomar séquito, sacrificar oro y montar ejército sobre recua, ya que con dinero no se conseguían hombres, pero con los hombres sí se hacía un ejército. El visir siempre estaba dando al rajá consejos de esta guisa, y el rajá se molestaba. Cierta día el visir se propasó en sus amonestaciones, y el rajá ordenó que trajesen un tarro de miel, que colocó ante el visir. Al instante, muchas moscas acudieron y se aglutinaron en torno a la miel. El visir, tras hacer una reverencia le respondió que sabía que lo que quería decir el rey era que cuando había oro, no escasean los hombres, de la misma manera que cuando hay miel, muchas son las moscas que se aglutinan. El visir esperó a la noche, y entonces llenó un tarro de miel, fue ante el rey y le puso el tarro delante. Y, como era de noche, no merodeó ninguna mosca. Entonces el visir le dijo al rey que las gentes se aglutinan en torno al oro cuando les des el oro en su momento, del mismo modo que las moscas se aglutinan en torno a la miel en su momento, pero cuando el momento pasa, entonces las gentes no prestan atención a ese oro, del mismo modo que ninguna mosca acude a esta miel. El rajá lo elogió y lo honró, y desde entonces dio de aquel dinero al pueblo, montó el ejército sobre recua y conquistó tierras, siendo todo aquello resultado del consejo amable que le dio aquel visir.¹²⁸³

28. Cuentan que un rey de Persia tenía un visir juicioso, al que cierto día dijo que bien sabía él [el visir] que conquistaba más tierras que su padre, y que daba más regalías y obsequios que su padre, que ¿por qué entonces la plebe quería más a su padre que a él y recordaban los días de su gobierno? El visir le respondió que porque su padre hacía las cosas en su momento, y ordenaba dar regalías y obsequios en su momento, y que hasta que las gestiones del reino no estaban solventadas y despachadas, no se ponía a divertirse ni a solazarse, siendo esas las razones por lo que una de las épocas más felices fue la de su reinado.¹²⁸⁴

¹²⁸³ L. I, cap. XIV, 247-248. “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus procederes”.

¹²⁸⁴ L. I, cap. XIV, 254-255. “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus procederes”.

VIII a. 3. Relatos sobre la ignorancia y la sabiduría

Mo'āviya

1. Cuentan que en cierta ocasión estaba Mo'āviya con sus privados, y dijo que seis cosas tienen los ignorantes y los tontos por costumbre: primera, enfadarse a la más mínima; segunda, decir cosas de las que no se saca ningún beneficio; tercera, dar un regalo sin venir a cuento; cuarta, no guardar sus secretos y compartirlos con cualquiera; quinta, confiar en los que no tienen experiencia; sexta, no distinguir amigos de enemigos. Seguidamente dijo que quien más merece el perdón es aquel que pudiendo castigar no lo hace, y que el menos juicioso es aquel que es injusto con el que es más que él. 'Awfi termina con un colofón en el que dice que si el sensato escudriña bien en estas palabras verá cómo cada una de ellas es el canon de toda filosofía y el fundamento de toda sabiduría.¹²⁸⁵

'Abd-al-Malek b. Marvān¹²⁸⁶

'Omar b. 'Abd-al-'Aziz

2. Cuentan que cuando Valid b. 'Abd-al-Malek le entregó todo el Jorasán a Ḥajjāj b. Yusof, envió allí a Qotayba b. Abi Moslem como comisionado. Qotayba era un hombre valiente y aguerrido que había conquistado la mayor parte de los territorios del Jorasán y Transoxiana, pero era un ignorante y carecía de toda virtud. Una de las veces que mostró su necedad fue cuando un día estaba reunido con unos y dijo que Dios, con todo Su poder, creó este mundo en seis años. Un cortesano le corrigió diciéndole que fue en seis días. Qotayba rió y dijo que había dicho seis años y temía que lo desmintiesen por quedarse corto, que él habría dicho aún más tiempo. Y ocurrió que aquel comentario se difundió, y cuando 'Omar b. 'Abd-al-'Aziz llegó al califato y a sus oídos llegó también aquella historia, depuso a Qotayba argumentando que el gobernador del Jorasán debe ser un hombre sabio y justo y que alguien que no sabe del Corán tan siquiera eso, no merece ser gobernador. Y así fue cómo Qotayba fue depuesto de su cargo de

¹²⁸⁵ L. III, cap. XI, 338-339. "Sobre la reprobación de la ignorancia".

¹²⁸⁶ Véase "Las señales del verano y el invierno", en 'AWFI, 2011, 223-224. (L. III, cap. XI, 336-337. "Sobre la reprobación de la ignorancia").

gobernador.¹²⁸⁷

Kāled b. Yahyā Barmakī

3. Cuenta Kāled b. Yahyā Barmakī que había mirado en los aforismos de árabes y persas y se había percatado de que no se contradecían en nada, a excepción de una frase que los árabes dicen: *descansó quien carece de juicio*, mientras que los persas dicen: Murió quien carece de juicio. Pero estas frases no difieren en cuanto a significado, ya que en realidad la muerte es descanso, como dijo el Profeta: *La muerte es descanso, y descansó o descansaron de él*¹²⁸⁸. Y el sabio persa Sanāi dice este verso:

Si la muerte en sí no sirve de nada
puede al menos llevarte por siempre al sosiego;
si tienes buen temperamento, serás de los grandes cabrones [*sic*]
y si tienes mal temperamento, serás de los cabrones¹²⁸⁹.¹²⁹⁰

Rāfe' b. Harṭama

4. En el *Tārik-e Korāsān* está escrito que cuando Rāfe' b. Harṭama se hizo con el Jorasán había allí un hombre que se llamaba Ebrāhim Aḥmad¹²⁹¹. Éste se puso al servicio de Rāfe', quien le dio el cargo de jefe de los criados, en el que progresó y adquirió fortuna. Cuando Rāfe' salió huyendo de 'Amr b. Leyṭ, se dirigió a Joresmia, cuando gobernaba Abu Sa'id Darḡāni¹²⁹², quien traicionó a Rāfe', le cortó la cabeza, se la envió a 'Amr b. Leyṭ y se quedó con todas las posesiones de éste, por lo que Ebrāhim se quedó sin nada, pobre y desamparado. Así pues, Ebrāhim centró toda su voluntad en vengarse del gobernador de Joresmia. Resulta que Ebrāhim había sacado del tesoro de Rāfe' diez meticales de veneno. La ignorancia, la ceguera y la necedad le empujaron a utilizarlos contra la población de Joresmia, así que cada mañana iba, apartaba medio

¹²⁸⁷ L. III, cap. XI, 329-330. "Sobre la reprobación de la ignorancia".

¹²⁸⁸ Es decir, "descansó del mundo y sus calamidades".

¹²⁸⁹ Los dos últimos hemistiquios (si tienes buen temperamento...) quieren decir que da igual lo que seas, la vida no tiene piedad con las personas, que uno podría contarse entre los "cabrones" se sea más o menos "cabrón".

¹²⁹⁰ L. III, cap. XI, 315-316. "Sobre la reprobación de la ignorancia".

¹²⁹¹ Personaje no identificado.

¹²⁹² Personaje no identificado. En lugar de "Darḡāni", Nizāmu'd-Dīn transcribe "Durghānī", pero propone también la posibilidad de "Farghānī". NIZĀMUD-DĪN, 1929, 222.

metical de aquel veneno y lo repartía en los aljibes de Joresmia. Las gentes del lugar, al beber se morían de repente y se propagó el cólera. Y nadie sabía la causa de aquello. Aquel ignorante seguía haciendo aquello, hasta que se le acabó el veneno y se dispuso a regresar al Jorasán. La población de Joresmia terminó averiguando lo qué ocurría, fueron, lo apresaron, lo torturaron hasta que confesó, y lo mataron. Y aquello que le aconteció fue por culpa de su ignorancia pues no pensó en qué culpa tenía la población de Joresmia de que Abu Sa'id hubiera matado a Rāfe' y de qué le valía hacer aquello que hizo. 'Awfi termina con un colofón en el que dice que este relato prueba que todas las desgracias que sufre la gente es debida a la ignorancia, y termina su relato con este verso:

La ignorancia trae calamidades de toda especie
renuncia a juntarte con ignorantes
que la ciencia es mejor que toda riqueza y tesoro
y la erudición mejor que todo bien y fortuna.¹²⁹³

5. Es un hecho conocido que Rāfe' b. Harṭama era de Bādġis, que era muy feo y que su extrema fealdad fue lo que hizo que Ya'qub b. Leyṭ no lo admitiera a su servicio, por lo que regresó a su tierra y allí se rodeó de una gente con la que provocó disensiones. Cuando Ya'qub murió, Rāfe' se rebeló y tomó por sorpresa Herat, se preparó y de ahí fue a Marv, que conquistó, y así fue adquiriendo poder. Cierta día Rāfe' estaba enfadado, y sus cortesanos le preguntaron la razón. Rāfe' se quitó el turbante y dejó ver algunas heridas en su cabeza, y explicó que aquel día había ido a los baños, que su viejo barbero de siempre, que le servía desde que estaba en Bādġis, le había afeitado la cabeza y le había hecho varias heridas. Los cortesanos le dijeron que si él les daba permiso, le traerían otro barbero hábil y diestro que no le hiciera cortes en la cabeza. Rāfe' les respondió diciéndoles que eran tontos, que él ya tenía cuatro esclavos mozos que eran maestros diestros en eso, pero que aquel anciano era un sirviente de antiguo con derechos por ello, y que si ponía a otro en su lugar sería romper un pacto, por lo que le era mejor aguantar un dolor de cabeza que se le censure de incumplir los pactos. Cada uno de los cortesanos dijo algo sobre esto. Uno dijo que la cabeza del gobernador es demasiado valiosa como para confiarla a semejante barbero, que si el gobernador

¹²⁹³ L. III, cap. XI, 316-319. "Sobre la reprobación de la ignorancia".

conquistara Bagdad y Basora no se heriría tanto en todos los miembros de su cuerpo como le hería en la cabeza aquel barbero de mano torcida, mezquino y corto de vista. Otro dijo que lo que más apreciaba la gente de entre los miembros es la cabeza ya que ésta son las cuatro ventanas del espíritu; con ella habla, ve, oye y huele; que también a la cabeza [sar] atribuye todo la gente, bueno o malo, y así al “prócer” lo llaman “rebelde” [sarkeš], al “altanero” lo llaman “orgullosa” [sar andarun], al “calvo” lo llaman “ligero de cabeza” [sar sabok], al “capaz” lo llaman “con la vida resuelta” [bā sar va sāmān], un “trabajo mal hecho” lo llaman “a la ligera” [sarsari], y en las súplicas se dice que “tu cabeza esté verde”¹²⁹⁴. Aquel cortesano añadió que la cabeza sensata es un molde que si lo merece se debe colocar en él una corona, pero si lo que merece es el mal, entonces se le debe aplicar la cuchilla, que cómo entonces permitía el gobernador poner su cabeza en manos de ese barbero, sufrir cada día y cada vez que se tenga que afeitar la cabeza tenga que sufrir las heridas de la cuchilla y sufrir por ello varios días, y al quitarse los algodones de las heridas, causar así nuevas heridas hasta que éstas cicatricen y entonces vuelva a crecer el pelo, y así estar constantemente sufriendo. Otro dijo que el gobernador debe cumplir los pactos con un criado del que saque provecho y gracias a cuyo servicio el gobernador no sea herido. Otro dijo que cuando la gente dice de alguien que es tacaño, dicen que su cabeza vale menos que el sueldo de un barbero, significando esto que el tacaño no paga bien al barbero, al que no valora porque su cabeza no vale nada, y que si para el barbero la cabeza del gobernador valiera algo, debería entonces resguardarse de aquel daño y echar a aquel barbero que no vale nada. Otro dijo que la solución estaba en asignarle una pensión alimenticia al barbero, que se vaya a su tierra a vivir feliz sus días y que el gobernador emplee a otro barbero en su lugar, y así de aquella manera se hacía valer los derechos del barbero, y el gobernador se salvaba de todo aquel sufrir. Cuando Rāfē‘ escuchó todo aquello, les respondió que todos ellos eran tontos, que no tenían juicio y que deberían saber que no se debe perder a los sirvientes antiguos, que de ningún modo lo dejaría marchar, que no iba a hacer caso de lo que habían dicho y que su cabeza ya se había hecho y acostumbrado a su cuchilla. Los cortesanos le dijeron que el gobernador sabrá, y que no había duda que lo que pretendía él acostumbrando su cabeza a los cortes era fortalecerla a fin de que si algún día le herían sufriera menos dolor. Cuando los cortesanos se dieron cuenta que aquello que decía el gobernador no eran más que necedades y que de nada servía discutir con él,

¹²⁹⁴ Es decir, que esté sobre los hombros, y no cortada.

cortaron la conversación. Y fue por eso que lo llamaron “el de las heridas” [ṣāḥeb al-jarāḥāt], y con ese nombre se hizo célebre.¹²⁹⁵

Aḥmad Mimandi

6. Cuentan que en los tiempos que reinaba el sultán Maḥmud de Gazni y cuando era visir Kāja Aḥmad Mimandi había un hombre llamado Abu Sahl Bazzāz¹²⁹⁶, que era rico y generoso pero con poco juicio, exagerado y con pocas luces. Este Abu Sahl tenía un hijo llamado Aḥmad b. Abu Sahl¹²⁹⁷, que era muy pródigo y derrochador. En cierta ocasión este Aḥmad cogió seis mil *man*¹²⁹⁸ de añil del sultán y vendió una parte, derrochando el dinero. Un día Abu Sahl fue ante el visir y éste le dijo que había escuchado que su hijo había cogido algo que pertenecía al sultán, que cómo se lo había permitido si sabía que su hijo no era una persona madura, que no le iba a dejar pasar esa. Abu Sahl le respondió que disculpase a su hijo, que se llamaba Aḥmad y todos los que se llaman así son tontos, por lo que todo lo que hace no son más que tonterías e insensateces. Disgustaron al visir aquellas palabras, pero se sonrió al ver lo tonto y necio que era Abu Sahl. Seguidamente, el visir le dice a este que él era aún más cabrón [*sic*] que su hijo, y lo maldijo y lo llamó tonto que no piensa. Cuando Abu Sahl escuchó aquellos insultos, seguía sin darse cuenta de que el visir también se llamaba Aḥmad, así que se levantó y le preguntó si había escuchado algo como para verlo culpable de algo. Mimandi le respondió que sí, que lo había escuchado de su lengua. Dicho esto lo expulsó de su presencia de manera humillante y no le permitió venir más. ‘Awfi termina diciendo que aquellos que sirven a los reyes y tratan con los ministros deben pensar en sus actos y palabras, no hacer nada sin reflexionar ni proferir ninguna palabra de la que luego se arrepientan, y tienen que honrar con sus palabras al que sirven para que así puedan sacarle provecho a su servicio. Remata con un hemistiquio:

No hará el sabio aquello que haga el ignorante.¹²⁹⁹

¹²⁹⁵ L. III, cap. XI, 319-325. “Sobre la reprobación de la ignorancia”.

¹²⁹⁶ Personaje no identificado.

¹²⁹⁷ Personaje no identificado.

¹²⁹⁸ Medida de peso que ha variado dependiendo de la zona y la época, pero que aproximadamente son tres kilogramos. Cf. “man” en *DEHKHODA*.

¹²⁹⁹ L. III, cap. XI, 312-315. “Sobre la reprobación de la ignorancia”.

VIII b. Sobre las virtudes y vicios de menor representación

VIII b. 1. Relatos sobre la sinceridad y la mentira

Abu Bakr

1. Cuentan que un día el califa Abu Bakr subió al púlpito del Profeta y dio un sermón en el que dijo que Mahoma decía desde ese púlpito que *evitad la mentira, que va pareja con la fornicación, y el lugar de ambas es el infierno*. Evitad mentir, que la mentira y la fornicación son igual de inmorales, el lugar de ambas es el infierno y hacen merecer el tormento y el castigo. ‘Awfi termina con un colofón en el que dice que si el juicioso reflexiona en esta tradición oral verá que de la misma manera que debe evitar la fornicación, también debe evitar mentir para estar a salvo del tormento de Dios.¹³⁰⁰

‘Ali¹³⁰¹

Mo‘āwiya¹³⁰²

Ḥajjāj b. Yūsuf¹³⁰³

2. Cuentan que cuando Ḥajjāj b. Yūsuf se avino con la población de Basora, Yūsuf ‘Abdallāh ‘Oṭmān¹³⁰⁴ fue a llevarle una carta de ‘Abd-al-Malek b. Marvān. Cuando se detuvo ante Ḥajjāj, éste le dijo: “¡Que Dios no te dé el bien! ¿Dónde te habías metido?”. Yūsuf ‘Abdallāh le contestó que en cualquier parte en la que estuvo había estado más a gusto de la que estaba en ese momento allí ante él, y seguidamente le dice las palabras que le quería decir, que era que Dios había hecho de él su gobernador, que ellos no lo querían pero que al final se ha impuesto la voluntad de Dios “para que los moradores

¹³⁰⁰ L. III, cap. VII, 161-162. “Sobre la desaprobación de la mendacidad y las ventajas de la sinceridad”.

¹³⁰¹ Véase “El nuevo musulmán y ‘Ali”, en ‘AWFI, 2011, 214. (L. III, cap. VII, 162-163. “Sobre la desaprobación de la mendacidad y las ventajas de la sinceridad”).

¹³⁰² Véase “Mu‘āwiya y Aḥnaf ibn Qays”, en ‘AWFI, 2011, 215. (L. III, cap. VII, 163-164. “Sobre la desaprobación de la mendacidad y las ventajas de la sinceridad”).

¹³⁰³ Véase también “‘Haŷŷāy y el hombre veraz”, en ‘AWFI, 2011, 214-215. (L. III, cap. VII, 163-164. “Sobre la desaprobación de la mendacidad y las ventajas de la sinceridad”).

¹³⁰⁴ Personaje no identificado. Nizāmu’d-Dīn transcribe Yūsuf b. ‘Abdu’llāh b. ‘Uṭmān b. Abi’l-‘Āṣ. Cf. NIZĀMUD-DĪN, 1929, 219.

del mundo sepan que *nadie podrá oponerse a Su favor*¹³⁰⁵, *nadie puede oponerse a Su decisión*¹³⁰⁶, *Dios hace lo que quiere*¹³⁰⁷ y *decide lo que Él quiere*¹³⁰⁸. Ḥajjāj le respondió que había hablado de manera sincera, y que por ello le dejaba irse en paz. Así lo hizo, además de rendirle honores.¹³⁰⁹

3. Cuentan que en cierta ocasión Ḥajjāj b. Yusof mandó a alguien para que fuera a detener a Ḥasan-al-Baṣri. Éste, preocupado, se marchó de Basora, y, andando por el desierto iba cuando llegó al oratorio de Ḥabib-e ‘Ajami, al que dijo que había huido de Ḥajjāj y le pidió que lo escondiera. Ḥabib, tras decirle que entrara, extendió su alfombra y se puso a hacer la plegaria. Al rato llegaron los agentes de Ḥajjāj y le preguntaron si había visto a Ḥasan-al-Baṣri, a lo que respondió que sí. Al ser preguntado dónde había ido, Ḥabib respondió que había entrado en el oratorio. Cuando los agentes entraron, no lo encontraron, pues Dios lo ocultó. Al salir, los agentes reprendieron a Ḥabib diciéndole que un asceta no debería mentir. Esto dicho, se marcharon. Entonces Ḥasan reprendió a Ḥabib por haberle delatado, a lo que éste respondió que si les hubiera mentido diciéndoles que no le había visto, se habría cernido una desgracia sobre ambos, pues ellos habrían entrado a la fuerza en el oratorio y le habrían sacado de allí, pero que gracias a su sinceridad, Dios había enviado su bendición ocultándolo de la vista de ellos a fin de que él quedase salvo y él mismo se salvara de tener que decir una mentira.

Si la mentira salva a uno del sufrimiento

sábete que primordial es la verdad que a muchos libera.¹³¹⁰

Al-Manṣur

4. Cuentan que el califa al-Manṣur apartó de su servicio a Kāled Barmaki y que ya no consultaba sus asuntos con él, pero luego se produjeron muchos desórdenes en el califato que hicieron que el califa tuviera que contar de nuevo con él. Uno de los temas que trató con él fue el de ‘Isā b. Musā. El califa explicó a Kāled que le había dado

¹³⁰⁵ Corán, 10 (Jonás): 107 (parte de la aleya). La aleya entera reza: *Si Dios te aflige con una desgracia, nadie sino Él podrá librarte de ella. Si Él te desea un bien, nadie podrá oponerse a Su favor. Se lo concede a quien Él quiere de Sus siervos. Él es el Indulgente, el Misericordioso.*

¹³⁰⁶ Corán, 13 (El trueno): 41 (parte de la aleya).

¹³⁰⁷ Corán, 14 (Abraham): 27 (parte de la aleya).

¹³⁰⁸ Corán, 5 (La mesa servida): 1 (parte de la aleya).

¹³⁰⁹ L. III, cap. VII, 175-176. “Sobre la desaprobación de la mendacidad y las ventajas de la sinceridad”.

¹³¹⁰ L. III, cap. VII, 171-173. “Sobre la desaprobación de la mendacidad y las ventajas de la sinceridad”.

mucho dinero a ‘Isā y le había dado mucha coba a ver si renunciaba a ser heredero del califato, para que el califato lo heredase al-Mahdi, pero que no renunciaba, y no sabía qué hacer. Kāled respondió que aquel era un grave asunto, pero que sabía cómo solucionarlo. Al-Manṣur se alegró y Kāled se fue y reunió a dieciocho alfaquíes y hombres de reputada fama a los que dijo que irían a ‘Isā a engañarle con dinero para que renunciase al califato, para satisfacer al califa, y que si no renunciaba, todos ellos darían fe de que él había pronunciado su renuncia. Así hicieron, pero fue en vano pues ‘Isā no renunciaba. Pero Kāled y aquellos dieciocho hombres fueron al califa y le dijeron que ‘Isā había renunciado. Al-Manṣur llamó a un grupo de notables de los Bani Hāšem y de los Coraixies, y Kāled, junto con los que él había traído y ante ‘Isā, dieron testimonio en falso de que éste había renunciado al califato, lo cual fue desmentido por el afectado. A esto, los notables de los Bani Hāšem dijeron que no admitían eso que unas veces renunciara y otras negase haber renunciado, que varios notables habían dado su testimonio, y que tras aquello jamás lo admitirían como califa, que si no renunciaba en presencia de ellos, lo matarían. Así las cosas, ‘Isā se quedó perplejo, y renunció. Aunque Kāled mintió, al-Manṣur le debía un favor. [Abu Ya‘qub] Muriāni, que era enemigo de Kāled, fue al califa y le dijo que aunque Kāled era un hombre capaz, mentía, y que no había que confiar en los mentirosos. Muriāni le contó la mentira de la renuncia de ‘Isā, y le dijo que lo mismo que había mentido para contentar al califa, quizá un día le traicione para contentar a otro. Enterado al-Manṣur de aquello, envió a Kāled a Persia, y aquellos dieciocho notables fueron expulsados de Bagdad, y murieron en el exilio. Y por culpa de aquella mentira ninguno regresó ya a su hogar.¹³¹¹

Al-Mahdi

5. Hasan b. Qaḥṭaba cuenta que estaba un día con el califa al-Mahdi cuando vino Eshāq Faḏl Hāšemi, el primo materno del califa, y se sentó. El califa se dirigió a él para decirle que su padre [el de Eshāq] era uno de los hijos del dirigente ‘Abd-al-Moṭaleb, que ahora él [Eshāq] merecía más ser califa que los hijos de ‘Abbās, que porqué no tomaba el control de la situación y se hacía con el califato. Eshāq respondió que qué palabras eran aquellas, que Dios conoce sus pensamientos, que nunca se le había pasado por la cabeza pretender el califato, que la maldición divina caiga sobre aquel que así lo piense, que

¹³¹¹ L. III, cap. VII, 185-187. “Sobre la desaprobación de la mendacidad y las ventajas de la sinceridad”.

entre los hijos de ‘Abd-al-Moṭaleb los había menores y mayores pero que gracias a Dios era al-Mahdi quien ostentaba el califato, por lo cual se alegraba y honraba. Al-Mahdi le respondió que habían dicho por ahí que él había dicho aquellas palabras, con las que pretendía el califato. Eshāq respondió que si el califa es capaz de comprobar eso que han dicho de él que ha dicho, que nadie objetará por el castigo que le quiera imponer. Al-Mahdi respondió que Ya‘qub b. Dāvud b. Eshāq¹³¹² era el que se lo había contado. Eshāq respondió que si Ya‘qub decía aquello en su cara, que el califa dispusiera. Así pues, al-Mahdi mandó llamar a Ya‘qub. Cuenta Eshāq¹³¹³ que cuando le ordenaron que compareciese ante el califa, temió por su vida y se dijo a sí mismo que si Ya‘qub corroboraba aquellas palabras en su cara sería al punto muerto, aunque fueran mentira, pues el califa no indagaría en si es verdad o no. Al rato trajeron a Ya‘qub con los pies encadenados. El califa le preguntó si era él el que había dicho que Eshāq había dicho merecer más el califato que al-Mahdi. Ya‘qub negó haber dicho tal cosa, y que en aquel estado en el que se encontraba no podía mentir. El califa se enfadó, y Ya‘qub le dijo que quería refrescarle la memoria, que lo que pasó fue que cierto día había el califa consultado con él [con Ya‘qub] sobre un asunto de Egipto, y que le había preguntado a quién podría darle el gobierno de Egipto, a lo que le respondió que nadie había que más lo mereciera que Eshāq, pero que el califa le respondió que Eshāq dice merecer el califato más que nadie. Ya‘qub añadió que Mobārak Torki¹³¹⁴ estaba presente en aquella conversación, que si el califa no se acordaba de aquello, que le preguntase a él. Entonces el califa se acordó, dejó aquel asunto de lado y se puso a enumerar los delitos de Ya‘qub, quien respondió a todo con contundencia y argumentos. Seguidamente, al-Mahdi ordenó que le quitasen las cadenas de los pies, y lo honró. Eshāq sigue contando que fue gracias a la bendición de la sinceridad cómo él había sido resguardado de la calamidad, y Ya‘qub, librado de la prisión. Eshāq sigue contando que tras aquello decidió no recrearse ni hablar sobre el reino con los allegados de al-Mahdi ya que había visto que *la prudencia está en ser mal pensado*^{1315 1316}.

¹³¹² Mosaffā señala que Ya‘qub b. Dāvud b. Eshāq es un error, que lo correcto es Ya‘qub b. Dāvud, como aparece en el mismo relato y también según el mss. MJ. Con Ya‘qub b. Dāvud se referiría ‘Awfī a Ya‘qub b. Dāvud b. ‘Omar al-Solami, que fue visir de al-Mahdi pero que acabó en la cárcel por las intrigas palaciegas. En todo caso, lo que cuenta ‘Awfī sobre cómo fue liberado no es cierto, pues estuvo confinado hasta el quinto año del califato de Hārūn-al-Rašid. Cf. MOSAFFĀ, 2007 (d), 887-888.

¹³¹³ A partir de aquí el relato es narrado por Eshāq en primera persona.

¹³¹⁴ Personaje no identificado.

¹³¹⁵ Esta máxima es una tradición oral. Cf. MOSAFFĀ, 2007 (d), 888.

¹³¹⁶ L. III, cap. VII, 189-193. “Sobre la desaprobación de la mendacidad y las ventajas de la sinceridad”.

6. Cuentan que Hārūn-al-Rašīd tenía un antiguo sirviente que se llamaba Maṣṣūr¹³¹⁷, en el que confiaba. En cierta ocasión se encontraba Maṣṣūr junto al califa, y estaba hablando con un siervo bizantino en la lengua de Bizancio. El califa le preguntó si sabía la lengua bizantina, a lo que Maṣṣūr respondió que la sabía perfectamente, al detalle, que la había aprendido de su madre y de su nodriza. El califa lo elogió por ello. Un día lo llamó en privado y le dijo que tenía un asunto importante que contarle, pero que si revelaba el secreto perdería la cabeza por ello. Entonces le dijo que tenía que dormir aquella noche en casa y cuando se levantara hacerse el sordo, achacarlo a algo que le había entrado por la nariz, y difundir por todas partes que había perdido el oído. Así hizo, y por Bagdad se difundió la noticia de que Maṣṣūr se había quedado sordo. Y así pasó un tiempo. Cierta día el califa le preguntó en voz baja cómo iba a hacer aquel trabajo, a lo que Maṣṣūr le preguntó que qué trabajo. El califa se rió y le dijo que aún había que esperar para que se acostumbrara a ser sordo. Maṣṣūr tomó cuenta de aquello, y, transcurrido un mes, superó la prueba que le hizo Hārūn-al-Rašīd de nuevo. Así, éste le dijo que debía ir ante el César de Bizancio como mensajero, que debía estar alerta, y que su propósito era que se hiciese el sordo para que se enterase de todo lo que ellos hablasen, que no aceptase lo que dieran como presente, pero sí pedirle moneda acuñada de oro en la que estuviera su efigie. Añadió que debía entregar a los dignatarios del estado regalos y presentes, entre los que debía haber almizcle, ámbar e incienso, pues a ellos les gustaban mucho los aromas. Así pues, envió a Maṣṣūr a Constantinopla, lo recibieron con todo agasajo y lo llevaron ante el César, quien se puso a hablar con él, mas éste callaba. Preguntado por el César por su silencio, Maṣṣūr dijo que por el camino se había puesto enfermo, y que su oído había quedado afectado y ahora no oía. El César dijo que aquello era toda una desgracia, y seguidamente le ordenó al trujamán que escribiera en un papel todo lo que se le fuera a decir. El César advirtió también a los de su privanza que hablaran en voz baja entre ellos, pues aquello le olía a argucia. Cuando le fueron entregados los presentes al César, le pidió oro acuñado. El César no se lo dio, y es que los reyes no envían oro acuñado a sus pares. Envían oro en piezas, joyas y cadenas. Cuando terminó su misión, llegó la hora de regresar. Llevaron a Maṣṣūr ante el César, que estaba sentado en un mirador tras una columna de plata con un capitel con

¹³¹⁷ Personaje no identificado.

cuatro caras, y había una alfombra empedrada con esmeraldas. El mirador tenía dos ventanas, una que daba a levante y la otra a poniente, de manera que cuando los rayos del sol incidían en aquellas esmeraldas, sus reflejos se esparcían por todo el mirador de tal manera que techos, paredes y todo alrededor se antojaba de color verde. Cuando Manşur vio aquello, se quedó sorprendido. El César le dijo al intérprete que le preguntase si su rey tenía tal mansión y todas esas esmeraldas en su tesoro. Manşur respondió que en el tesoro del Comendador de los Creyentes había tantas esmeraldas que si quisiera podrían con ellas edificar pórticos. Supo el César que eso que había dicho había sido una fanfarronada, que estaba mintiendo, así que dijo moviendo la cabeza que buena cosa es decir la verdad. Manşur regresó a Bagdad, y cuando llegó le llevó al califa los escritos y le trasladó todo lo que se había hablado. Al califa le agradó que todo le hubiera salido bien, así que le retribuyó con cien mil dinares, que ordenó por escrito sacar de las Arcas. Y así estaban los dos, y el califa hablaba, y a esto que Manşur le cuenta lo del mirador, de cómo era, y las palabras que intercambió con el César a cuenta de la cantidad de esmeraldas. Al escuchar aquello, Hārūn-al-Rašid montó en cólera y le preguntó si no le daba vergüenza haber mentido diciendo algo tan absurdo, si no sabía que mentir era cosa de poca hombría. El califa prosiguió diciéndole que si los que son de la confianza de los reyes se van a poner a mentir, entonces no merecen su confianza, así que ya no se fiaba de él. Y al punto, como castigo por aquella mentira, convirtió aquel oro en plata rompiendo el papel que ordenaba se le diesen cien mil dinares de la Arcas y escribiendo otro en el que ordenaba se le entregasen cien mil dírham. Y jamás Manşur superó la pena de la pérdida de aquellos cien mil dinares. Y todo, por una mentira dicha fuera de lugar.¹³¹⁸

7. Cuentan que Hārūn-al-Rašid le dio el gobierno de Ahvaz a Faraj Rokkji, que ostentó durante un tiempo, hasta que unos conspiraron contra él. Cuando lo llevaron ante Hārūn, Sa‘id¹³¹⁹, secretario del califa, cuenta que esperaba que en ese mismo momento el califa iría a ordenar su castigo y hacerle todo el daño que le fuera posible. Sa‘id continua contando que al rato vio a Faraj saliendo de allí, muy contento y con un traje de honor del califa, puesto. Sa‘id cuenta que le preguntó qué había ocurrido, y le respondió que cuando estaba frente al califa, éste comenzó a soltarle improperios y a reprocharle que le hubiese traicionado y robado a pesar de lo que le había elevado en

¹³¹⁸ L. III, cap. VII, 166-171. “Sobre la desaprobación de la mendacidad y las ventajas de la sinceridad”.

¹³¹⁹ Personaje no identificado.

rango. Faraj cuenta que permaneció en silencio hasta que el califa se calmó, y que entonces le respondió que tenía razón, que sus dádivas hacia él habían sido mayores de las que el califa pudiera enumerar, pero que sabía Dios que él no le había traicionado, que para la recaudación de dinero no había hecho uso más que de la amonestación, que había sido honrado, y que no se había permitido ser injusto con la plebe, y así, graves juramentos, y que de esta guisa hizo unos cuantos. Faraj siguió contando que le dijo al califa que él [Faraj] había hecho tanto que, cuando llegaba el tiempo de la cosecha reunía a los que vendían cereales y cuando se establecían los precios, les vendía a éstos grano, y así tenía él con ellos negocios, en los que a veces perdía y a veces ganaba, y así, a lo largo de todo estos años había reunido diez mil dirhams que había ocultado enterrándolos bajo un muro. Faraj siguió contando a Sa'id que le dijo al califa que ordenase se llevaran ese dinero a las Arcas y que de nuevo fuera un siervo objeto de su favor. Faraj contaba que le repitió aquello varias veces y le juraba que no era mentira, que le estaba diciendo la verdad. Contaba Faraj que al rato, el califa le respondió deseándole que Dios bendijera su dinero, que le dejaba mantener ese dinero y aquel su oficio, tras lo cual le hizo entrega de un traje de honor, siendo así cómo Dios, merced a la bendición de la sinceridad le había librado del abismo de la muerte.¹³²⁰

Al-Ma'mun

8. Cuentan que cuando Fa'zl b. Sahl se convirtió en visir de al-Ma'mun, subió tanto en la corte califal que no podía haber un visir como él. El califa tenía un sirviente que se llamaba Reyhān¹³²¹, que era muy devoto y creyente y que nunca mentía. Cierta día al-Ma'mun se puso a jugar al ajedrez con 'Abdollāh Sahl Hāšemi y ordenó que se fueran todos, que nadie molestara, y que no se lo dijera nadie a Fa'zl b. Sahl, que el que lo hiciera sería castigado. En esto que apareció por allí Fa'zl, y le preguntó a Reyhān qué estaba haciendo el califa, a lo que le respondió que estaba jugando al ajedrez. Fa'zl entró allí, se acercó a al-Ma'mun, le quitó el tablero y le dijo que el califa no tiene tiempo para jugar, que debe ir a hacer la plegaria, pues no estaba bien que él, Fa'zl, le dijera a la gente que el califa estaba en la plegaria mientras que lo que estaba haciendo era jugar. Al-Ma'mun se quejó diciéndole que no le dejaba entretenerse un rato, a lo que Fa'zl le respondió que él quiere que el califa lo pase bien y se divierta, pero sin descuidar su

¹³²⁰ L. III, cap. VII, 173-175. "Sobre la desaprobación de la mendacidad y las ventajas de la sinceridad".

¹³²¹ Personaje no identificado.

trabajo. El califa elogió sus palabras. Transcurridos varios días, cuando estaban todos presentes, al-Ma'mun dijo que le gustaría saber quién fue el que le dijo a su visir que estaba jugando al ajedrez. Iba preguntando a todos, hasta que llegó a Reyhān, quien le reveló que había sido él. Al-Ma'mun le preguntó porqué se lo había dicho, a lo que respondió que porque le preguntó si sabía qué estaba haciendo el califa en aquel momento, y que, como lo sabía, no se permitió decir una mentira, que con ello no calumniaba a nadie. Reyhān le dijo a continuación al califa que él disponía si lo quería perdonar o castigar. Al-Ma'mun le respondió que había hecho bien y que había actuado en pro de su interés [del califa], que lo correcto es lo que había hecho Faʿl. Y ordenó que le diese a Reyhān cien mil dírham. Y cuando Faʿl se enteró de aquello, añadió cincuenta mil dírham a aquella cantidad. 'Awfi termina con un colofón en el que dice que en este relato se ve la perfección del saber, el buen proceder y la cercanía al califa de Faʿl b. Sahl así como el fruto de la sinceridad. Y la moraleja de esto es que los reyes deben engrandecer a los visires y mirar con ojos de gracia a aquellos que sean sinceros y procedan rectamente a fin de que sirvan debidamente a su gobierno.¹³²²

Faʿl b. Sahl

9. Cuentan que Faʿl b. Sahl tenía dos sirvientes, uno que se llamaba Naṣr b. al. Hāreṭ, y el otro Ṭābet b. Šervān¹³²³. Una noche, bebiendo vino en casa de Faʿl, estaban bromeando los dos, y de repente, ambos se enfadaron. Naṣr le dio tal manotazo a Ṭābet que se le cayó el turbante de la cabeza, y éste se enfadó mucho, de tal guisa que se le notaba en el rostro. Faʿl le preguntó porqué se había enfadado tanto, a lo que Ṭābet le respondió que cómo no se iba a enfadar si le había quitado la reputación delante de él [de Faʿl]. A esto Faʿl le contestó que no se lo tomara tan a pecho ni tan duramente, que su reputación ya la hubo perdido ante él cuando dijo que fue de Dāmḡān a Nishapur en camello en una sola noche. 'Awfi termina diciendo que este relato sirve de guía a los sirvientes de los reyes y a sus siervos para que delante de éstos se abstengan de proferir nunca absurdos y para que opten por lo conveniente y la sinceridad^{1324, 1325}.

¹³²² L. I, cap. XIV, 256-257. "Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus procedimientos".

¹³²³ Ambos, no identificados.

¹³²⁴ Texto corrupto, pues el relato termina con una frase sin sentido ahí: "tā dar ḥaṣrat-e moluk momken bāšad" (liter. "para que sea posible en presencia de los reyes").

¹³²⁵ L. III, cap. VII, 165-166. "Sobre la desaprobación de la mendacidad y las ventajas de la sinceridad".

10. Cuentan que un día se presentó el poeta Naṣr¹³²⁶ ante Faḏl b. Yaḥyā Barmakī y este le pidió que volviera a declamar una poesía que había compuesto sobre el repudio de la mujer. Naṣr le dijo este poema cuya traducción [al persa] es esta:

Aunque para nosotros no está bien la hipocresía
en esta nuestra época, la hipocresía está bien
si las mujeres de la época son estas
mejor que la unión es la separación
de lo que das a la mujer y darás
lo mejor que le das es el repudio

Dicho esto, Naṣr se quedó pensativo, y Faḏl le preguntó en qué pensaba, a lo que respondió que estaba pensando en cómo él [Faḏl] se había ya cansado de su mujer, la hija de Abu-l-‘Abbās Ṭusī¹³²⁷, y que quería darle carta de divorcio. Al escuchar aquello, Faḏl se enfadó y le dijo que no sabía lo que estaba diciendo, pero Naṣr le contesta que estaba diciendo la verdad y que nunca había mentido. Faḏl le responde que eso que había dicho no era verdad, que los poetas son conocidos por mentir y que el Corán así lo dice. Naṣr le contesta que él no es de esos poetas que mienten, que en sus poemas no había ni una sola mentira y que cuando le había dedicado a alguien un panegírico, lo había hecho encomiando aquello que le gustaba de él y había visto con sus propios ojos, que si había compuesto una oda, lo mismo, y que si una sátira, igualmente. A Faḏl le gustó lo que dijo Naṣr, lo encomió por su sinceridad y le dijo que a sus ojos tenía una virtud más, que era la de decir la verdad, que es la mejor de las virtudes, porque precisamente eso es lo que quería hacer con su esposa, repudiarla. Faḏl le regaló treinta mil dírham y a los cuarenta días repudió a la hija de Abu-l-‘Abbās. Por aquellas palabras sinceras Naṣr se convirtió en compañero de Faḏl y vivió en el desahogo.¹³²⁸

¹³²⁶ Sobre la identidad de este poeta, véase IV 1.8.1.1 Poetas árabes desconocidos o de dudosa identificación, punto 6.

¹³²⁷ Personaje no identificado.

¹³²⁸ L. III, cap. VII, 183-184. “Sobre la desaprobación de la mendacidad y las ventajas de la sinceridad”.

11. Cuentan que cuando el califa al-Ma'mun mandó a Ṭāher b. Ḥosayn Du-l-Yaminin para que luchase contra 'Ali b. 'Isā, Ṭāher estaba constantemente pendiente de los espías, y cada vez que encontraba uno, le daba muerte porque decía que un solo espía era capaz de desbaratar un ejército entero. Ṭāher tenía por costumbre montar en su caballo cada tarde e ir hasta donde iban a acampar al día siguiente para preguntarle a todo el que por allí veía quién era y de dónde venía. Una tarde en la que estaba haciendo aquello vio a Zayd Šojā¹³²⁹ con un siervo mozo montado en un camello raudo. Ṭāher lo llamó y le preguntó quién era, a lo que respondió que era un espía. A Ṭāher le hizo gracia aquella respuesta y comentó que este hombre está loco, pero Zayd le dijo que no era un loco sino un espía. Ṭāher le preguntó entonces a quién iba a espiar, a lo que respondió que a Ṭāher b. Ḥosayn. Éste le preguntó quién le enviaba, y respondió que 'Ali b. 'Isā. Ṭāher le preguntó porqué no guardaba el secreto, a lo que respondió que porque no había mentido en toda su vida. Ṭāher le preguntó que porqué no le había dicho eso a 'Ali, y respondió que ya éste sabía cómo era, y que le había enviado para que le dijese la verdad de todo lo que viera. Seguidamente, Ṭāher ordenó lo llevaran al campamento y que le dieran buen alojamiento. Luego Ṭāher le pidió que le dijera la verdad de sus intenciones, si quería escaparse o no. Zayd le respondió que se escaparía en cuanto viese la ocasión, y que le contaría a 'Ali todo lo que había visto. Ṭāher ordenó que lo retuvieran. Al día siguiente Zayd se levantó y se dirigió a la carpa de Ṭāher, quien le preguntó si tenía la intención de regresar. Zayd le respondió que no, que quería quedarse un día más. Entonces Ṭāher ordenó que dieran un paseo a Zayd por el campamento, y se le presentase a cada uno de los mandos. Hecho esto, regresó a donde estaba Ṭāher y este le preguntó si había visto su ejército, a lo que respondió que sí. Ṭāher le preguntó si él tenía más efectivos o 'Ali, a lo que respondió que los ejércitos de ambos son muy numerosos, pero que desconocía su número. Así las cosas, Ṭāher le hizo entrega a Zayd de un traje de honor y le dejó marchar tras decirle que le perdonaba la vida por haber dicho la verdad. Así que al tercer día Zayd regresó a su campamento, siendo por su sinceridad por lo que se salvó.¹³³⁰

'Abdollāh b. Ṭāher

12. Cuentan que en cierta ocasión el califa al-Ma'mun envió a 'Abdollāh b. Ṭāher a

¹³²⁹ Personaje no identificado.

¹³³⁰ L. III, cap. VII, 181-183. "Sobre la desaprobación de la mendacidad y las ventajas de la sinceridad".

Basora para que cumpliera con un cometido, el cual cumplió. De regreso se apeó un día en un pueblo y al mediodía salió de la carpa solo con un esclavo. Andando iba cuando llegó a la orilla de un riachuelo en la que vio a cuatro seminaristas con los pantalones remangados mientras se les secaba la ropa que habían lavado y que tenían allí tendida. ‘Abdollāh les preguntó quienes eran. Respondieron que eran alfaquíes. Seguidamente ‘Abdollāh les preguntó quiénes de entre ellos creía que la fe se testificaba con palabras y obras, y que la fe carecía de grados perfección e imperfección. Respondieron que eso era precisamente lo que creían de la fe. A ‘Abdollāh le gustó la respuesta pues era él de esa misma creencia. Ordenó se trajese cuatro mil dírham y se les diese mil a cada uno. Entre los seminaristas había uno que era hanafí, que dijo no aceptaba aquel dinero. Al preguntarle ‘Abdollāh la razón, respondió que a ellos les había dado aquel dinero porque eran de su misma escuela, que él no podía mentir por dinero, pues era de la creencia que la fe se testificaba con el corazón y por confesión de la lengua y que la fe sí tenía grados de perfección e imperfección. Aquel seminarista continuó diciéndole que aunque él era pobre, no podía mentir por mil dírham, que ya Dios le proveería de su sustento. ‘Abdollāh lloró al ver su fe y firmeza y le dijo a su esclavo que le diera mil dinares a aquel alfaquí y sabio por aquello que tan sinceramente había dicho. Mientras le daba el oro le decía que aquel dinero le era lícito por haber dicho la verdad y haber sido firme en su escuela. ‘Awfi termina diciendo que aquella sinceridad lo había llevado desde el fondo de la calamidad al auge de la victoria.¹³³¹

Nuḥ b. Maṣṣur

13. Cuentan que cuando Nuḥ b. Maṣṣur era emir del Jorasán se le rebeló el emir de los Choganíes. Varias veces le envió misivas en la que le daba consejos y le ordenaba someterse, pero fue en vano. Seguidamente ordenó a su secretario que le escribiera una carta llena de amenazas y en la que le advertía que si no se presentaba ante él enviaría un ejército que arrasaría con fuego su comarca y que a él lo encontraría para darle su castigo aunque se escondiera bajo tierra o fuera a lo alto del firmamento. Y resulta que el emir de los Choganíes tenía un secretario muy hábil en su oficio que se llamaba Abu-l-Qāsem Eskāf¹³³², al que ordenó responder aquella carta de manera breve y con

¹³³¹ L. III, cap. VII, 179-181. “Sobre la desaprobación de la mendacidad y las ventajas de la sinceridad”.

¹³³² Personaje no identificado. Nizāmu’d-Dīn transcribe su nombre como “‘Alī (b.) Ḥusayn Iskāfi” y añade que era secretario de Abú Músá Bughá-i-Kabír. NIZĀMUD-DĪN, 1929, 181.

significado. Lo único que escribió aquel secretario fue la aleya siguiente: “*¡Noé! No paras de discutir con nosotros. ¡Tráenos, pues, aquello con que nos amenazas, si es verdad lo que dices!*”¹³³³, lacró la carta y la envió. Cuando Nuḥ la leyó se enfadó mucho y dijo que el emir de los Choganíes se había burlado de él. Así que le atacó con su ejército y derrotó al emir choganí, tomando prisionero a aquel secretario. Nuḥ, tras llamarlo “perro”, le preguntó gritándole quién se había creído para dirigirle una carta así, a lo que Eskāf le respondió que entonces él servía al emir de los Choganíes, siendo, el servirle, una obligación, que le ordenó escribiera una carta que si no hubiera escrito como él había ordenado, le habría sido desleal, pero al habérsela escrito lo que hizo fue mostrar gratitud, por ese motivo la escribió. A Nuḥ le gustó aquella respuesta y al punto lo agasajó con honores, lo dio elevados cargos y lo engrandeció, siendo todo aquello consecuencia de la sinceridad.¹³³⁴

Šams-al-Ma’ālī Qābus Vošmgir¹³³⁵

Al-Mostaršed

14. Cuentan que cuando a al-Mostaršed se le acercaba la hora de la muerte llamó a su hijo, lo sentó a su lado y le escribió un testamento. Y le dio cuenta sobre los conocimientos de la administración de un reino. Y en aquel testamento había dejado escrito que *¡oh hijo! Si quieres que te teman, no mientas, que el mentiroso carece de solemnidad, aunque haya a su rededor un millar de hombres armados con espadas.*¹³³⁶

Anónimos, sin especificar o inidentificados¹³³⁷

¹³³³ Corán, 11 (Hud): 32 (parte de la aleya).

¹³³⁴ L. I, cap. XVIII, 166-167. “Sobre extraños relatos de secretarios y una mención sobre sus capacidades y conocimientos”.

¹³³⁵ Véase “Qābūs Vošmgir y el hombre embustero”, en ‘AWFI, 2011, 216-217. (L. III, cap. VII, 187-189. “Sobre la desaprobación de la mendacidad y las ventajas de la sinceridad”).

¹³³⁶ L. III, cap. VII, 164-165. “Sobre la desaprobación de la mendacidad y las ventajas de la sinceridad”.

¹³³⁷ Véase “El mercader y el kan de China”, en ‘AWFI, 2011, 215-216. (L. III, cap. VII, 176-178. “Sobre la desaprobación de la mendacidad y las ventajas de la sinceridad”).

VIII b. 2. Relatos sobre la humildad y la soberbia

Jamšid¹³³⁸

‘Omar

1. Cuando Persia fue conquistada por los musulmanes, el califa ‘Omar envió a un Compañero asceta como gobernador de una ciudad de Persia. Allí fue montado en camello y acompañado de un criado negro. Amo y criado se montaban en el animal por turnos, dando la casualidad que el día de la llegada a la ciudad era el turno del criado. Al llegar, los notables que les estaban esperando preguntaron al criado donde estaba el gobernador, y señaló a su amo, que lo tenía al lado. Los notables se postraron ante él, y el gobernador también se postró ante los notables. Éstos le preguntaron ante quien se postraba él, y respondió el gobernador que ante Dios. El gobernador les hizo la misma pregunta, y ellos respondieron que ante el gobernador, y ofuscado dijo que creía que ‘Omar le había mandado a aquella ciudad como gobernador y no sabía que le hubiera enviado para que le tomaran por Dios, y, dicho esto cogió el camino de regreso y se fue a Medina. Seguidamente envió a dos los aliados medineses del Profeta con una misiva en la que les decía que abandonaran las costumbres de los guebros de postrarse ante los hombres pues solo ante Dios había que postrarse. Otro motivo que les hizo regresar fue que fueron agasajados con dos tipos de comida: uno le dijo al otro que el mundo no valía como para cambiarlo por el venidero, que esta gente les iba a ahogar en este mundo, así que lo mejor era que regresaran y se apañasen con su pobreza. Finalmente, ‘Omar envió a un tal Yasār¹³³⁹ quien al llegar a aquella ciudad las gentes fueron a recibirlo y le dieron hierba al camello que montaba. Él la rechazó. Allí se quedó un tiempo, no tomando para sí nada de ellos, recaudó impuestos y regresó a Medina.¹³⁴⁰

2. Cuentan que el califa ‘Omar envió a Ḥuḍayfa b. al-Yamān como gobernador del Yemen. Allí es recibido con pompa y respeto por los notables, cuando llega montado en un burro flaco y vestido con un jubón basto. Seguidamente lo quieren aposentar en mansiones y alcazabas, pero las rechaza y opta por alojarse en una pequeña casucha.

¹³³⁸ Véase “La caída de Ŷamšīd” en ‘AWFI, 2011, 45-46. (L. I, cap. IV, 17-18. “Mención de reyes árabes y persas y de la historia de sus gobiernos”).

¹³³⁹ Personaje no identificado.

¹³⁴⁰ L. II, cap. XVI, 412-414. “Sobre la virtud del ascetismo y la piedad”.

Allí ostentó el gobierno, y al cabo del tiempo regresó a Medina terminada su misión. Al enterarse ‘Omar de su regreso, éste se dirigió hacia la dirección de su llegada, y se ocultó en un lugar para verlo llegar y ver si el haber ostentado el poder le había cambiado en algo, cuando vio cómo llegaba montado en el mismo burro con el que se fue y cubierto con el mismo jubón de tela basta. ‘Omar salió de su escondite, lo abrazó y ambos lloraron mientras el califa le expresaba su afecto diciéndole que es como su hermano y que no se extrañaba de que el gobierno no le hubiera cambiado, por cuanto el Profeta partió de este mundo estando satisfecho de él.¹³⁴¹

3. Dicen que el califa ‘Omar envió a una ciudad siria como gobernador a Abu ‘Obayda Jarrāḥ¹³⁴². Transcurrido un tiempo el califa fue a Siria a hacerle una visita, donde lo ve montado en un camello cuyas bridas eran de fibra de palmera. Cuando el califa entró en su casa vio que los únicos enseres que poseía eran una cántara, una montura de camello y un sable, lo cual extrañó a ‘Omar, que le preguntó por qué no había acaparado bienes, a lo que le responde esta cantidad no perjudica a las respuestas¹³⁴³, y es mejor que no quede riqueza mundanal.¹³⁴⁴

Mo‘āviya y Ḥasan

4. Cuentan que cierto día el Comendador de los Creyentes Ḥasan fue ante Mo‘āviya. Y estaba Mo‘āviya sentado apoyado en cojines. Ḥasan se sentó a su derecha y Mo‘āviya se puso a hablarle, y a esto que le dijo a Ḥasan que le iba a decir algo extraño; que algunos le habían dado cuenta de que ‘Āiṣa iba por ahí diciendo que Mo‘āviya no merece ser califa. Ḥasan le respondió que él tenía algo más interesante que decirle. Mo‘āviya preguntó qué era aquello, y Ḥasan le respondió que su forma de sentarse y apoyarse en los cojines en su presencia. Cuando Mo‘āviya escuchó aquello, dio un salto, le pidió perdón, le dio una gran cantidad de dinero y Ḥasan lo perdonó.¹³⁴⁵

Omar b. ‘Abd-al-‘Aziz¹³⁴⁶

¹³⁴¹ L. II, cap. XVI, 415-417. “Sobre la virtud del ascetismo y la piedad”.

¹³⁴² Se refiere a ‘Āmer b. ‘Abdallāh b. Jarrāḥ.

¹³⁴³ Es de suponer que se refiere a las respuestas que se deben dar el Día del Juicio Final.

¹³⁴⁴ L. II, cap. XVI, 417. “Sobre la virtud del ascetismo y la piedad”.

¹³⁴⁵ L. I, cap. V, 75. “Historias de los califas y de sus gestas”.

¹³⁴⁶ Véase “La humildad de ‘Umar ibn ‘Abd-al-‘Aziz” en ‘AWFI, 2011, 144. (L. II, cap. II, 29-30. “Elogio de la humildad”).

Al-Manṣur

5. Cuentan que cuando murió Eshāq b. Ebrāhim ‘Oqayl¹³⁴⁷, en aquel distrito que llamaban Hāsemiya, el califa al-Manṣur se presentó donde yacía su cuerpo, hizo una plegaria, y lo portó a hombros hasta la fosa. Las gentes se extrañaron por aquello pues Eshāq era su enemigo, y se llevaba mal con él. Ibn Musā¹³⁴⁸ le preguntó al califa, que le respondió que en la muerte no caben afrentas ya que es una copa que todos han de beber, además de que da gracias por lo hecho ya que con ello ha conseguido lo que quería mientras que él no lo había conseguido.¹³⁴⁹

Al-Mahdi

6. Dicen que el califa al-Mahdi era extremadamente humilde e indulgente, hasta el punto de que un día fue en Basora a una mezquita, donde se dispuso a dirigir la plegaria haciendo de imam. Cuando se detuvo en el mihrab, un árabe beduino alzó la voz para decirle que él [el árabe] no se había purificado, por lo que quería hacer la plegaria detrás de él para de esta manera poder acercarse a Dios. A esto, el califa se sentó y ordenó que se detuviera la plegaria hasta que aquel árabe se purificara y viniera. ‘Awfi termina diciendo que todo esto era por lo muy humilde que era.¹³⁵⁰

Hārūn-al-Rašid¹³⁵¹

7. Cuentan que en los tiempos del califa Hārūn había un ulema que se llamaba Bu Qalāba¹³⁵², que era ciego, y en el que el califa tenía mucha fe. Cierta día, aquel ulema fue ante el califa, se sentó en su mantel, y, cuando terminó de comer, el califa se levantó, le dio de beber agua y le lavó las manos. Hārūn hizo un gesto a los presentes para que no preguntaran quién era como para lavarle las manos. Cuando terminó de

¹³⁴⁷ Personaje no identificado. Nizāmu’-d-Dīn, transcribe su nombre como “Ishāq (b.) Ibrāhīm ‘Uqaylī”. NIZĀMUD-DĪN, 1929, 193.

¹³⁴⁸ Personaje no identificado.

¹³⁴⁹ L. II, cap. II, 28-29. “Elogio de la humildad”.

¹³⁵⁰ L. II, cap. II, 33. “Elogio de la humildad”. ‘Awfi termina con un colofón más largo en el que se expone sobre la humildad, para terminar con un panegírico al sultán del momento, ya que es el último relato del capítulo. Véase en VII b. 2. Humildad y soberbia.

¹³⁵¹ Véase también “La humildad de Hārūn al-Rašid” en ‘AWFI, 2011, 142-143. (L. II, cap. II, 22-23. “Elogio de la humildad”).

¹³⁵² Personaje no identificado. “Abu Qalāda”, según mss. MATN y BONYAD.

lavarle las manos le dijeron al califa que sería a él a quien tendrían que lavarle las manos, a lo que respondió: “*Dios ensalce tu valor, oh Comendador de los Creyentes*”¹³⁵³. ‘Awfī remata el relato diciendo que fue gracias a las bendiciones de los rezos de aquel ulema y por la humildad de Hārūn-al-Rašīd lo que influyó para que el estandarte de su gobierno llegase a la cúspide de las dos *Farqad*¹³⁵⁴ y el sombrerete [de su asta] sobrepasara [la estrella] Capella.¹³⁵⁵

Al-Ma’mūn¹³⁵⁶

Al-Mo’taşem

8. Cuentan que cierto día que fue de caza el califa al-Mo’taşem, este se alejó del ejército y llegó a un lugar en el que vio a un anciano esperando a que alguien le ayudara a volver a cargar los espinos que se le habían caído de su decrepito burro. Cuando el califa llegó hasta él, se bajó del caballo y ayudó al anciano. Seguidamente, se montó en su caballo, le regaló cinco mil dinares y se fue. El anciano regresó a la ciudad, vendió el burro, se compró un caballo, vendió su casa y se compró un palacete. Le preguntaron al anciano de dónde había sacado aquel caballo, y respondió contando que cierto día un generoso pasó junto a él, lo miró con generosidad y esto son los frutos de su mirada, y la mirada del sol tiene la cualidad de convertir el barro en rubí y los espinos en rosas.¹³⁵⁷

Esmā’il b. Aḥmad

9. Cuentan que era Amir Esmā’il b. Aḥmad Sāmānī rey de Jorasán, su hermano mayor, Amir Eshāq, siempre estaba junto a él. Cierta día acudió a él uno de los ulemas del lugar, para un asunto. El rey le hizo honores y lo sentó en un buen lugar. Cuando el ulema terminó de hablar y se dispuso a regresar, el rey le acompañó siete pasos detrás de él. Amir Eshāq reprendió al hermano diciéndole que debía guardar los límites con todos. El rey le contestó que mucho era el honor de la ciencia, y así se disculpó. Aquella noche el rey soñó con Mahoma, que le decía que por haber honrado a uno de los ulemas

¹³⁵³ Es decir, que es Dios el que ensalza, no la posición.

¹³⁵⁴ En el original, “Farqadayn”, las estrellas β y γ de la constelación de la Osa Menor.

¹³⁵⁵ L. II, cap. II, 27-28. “Elogio de la humildad”.

¹³⁵⁶ Véase “Sol y sombra”, en ‘AWFī, 2011, 143. (L. II, cap. II, 24-25. “Elogio de la humildad”).

¹³⁵⁷ L. II, cap. II, 26-27. “Elogio de la humildad”.

de su pueblo y haberle seguido siete pasos, le había pedido a Dios la permanencia de su reino y que tras él fueran reyes siete generaciones.¹³⁵⁸

Maḥmud de Gazni

10. Cuentan que cuando el sultán Maḥmud fue al Jorasán, fue de camino a visitar a Abu-l-Ḥasan Jaraqānī. Pero durante la marcha se le ocurrió pensar que él no había salido de su casa con la intención de ir a visitar a Abu-l-Ḥasan, que él iba ese año al Jorasán para atender asuntos, que cuando se va para eso no se debe visitar a los amigos de Dios. Aquel año regresó del Jorasán y marchó a la India, y cuando regresó a Gazni fue cuando se colocó la indumentaria de peregrino para ir a visitar a Abu-l-Ḥasan. Éste, al ver al rey le dice que ya que había venido desde Gazni con la indumentaria puesta para visitar a los derviches, en la Casa de Dios se pondrían otra indumentaria para ir a visitarlo a él [a Maḥmud]. ‘Awfi termina diciendo que por cuanto aquel sultán creía tanto en los siervos de Dios, éste le dio el triunfo en todas sus acciones. ‘Awfi remata el relato con un refrán árabe: *quién está para Dios, Dios está para él*.¹³⁵⁹

11. Cuentan que el sultán Maḥmud fue una vez a visitar al sheij Zarkānī¹³⁶⁰, uno de los mayores sufíes de su época. Cuando el sheij vio al sultán, aquel hizo enseguida una postración que extraña al visir que lo acompaña, Taqat-al-Molk Ṭāher b. ‘Ali, quien pregunta al derviche qué era aquella postración, a lo que respondió que era una postración de agradecimiento a Dios por haber traído a Maḥmud ante Ḥosayn, y no haber llevado a Ḥosayn ante Maḥmud, pues el que éste vaya ante los derviches es devoción pero el que los derviches vayan ante él es una costumbre. Continuó diciendo que él le había dado las gracias a Dios por haber inducido al sultán a hacer un acto de devoción y no haberle inducido a él a proceder según la costumbre. ‘Awfi apostilla diciendo que es por esta humildad por él mostrada por la que Dios elevó su rango en este mundo y en el venidero.¹³⁶¹

Sanjar

¹³⁵⁸ L. II, cap. II, 21-2. “Elogio de la humildad”.

¹³⁵⁹ L. II, cap. XVI, 434. “Sobre la virtud del ascetismo y la piedad”.

¹³⁶⁰ Personaje no identificado, y de nombre Ḥosayn, como puede verse seguidamente. Según mss. MP2, “Zankān”. Nizāmu’d-Dīn, transcribe su nombre como “Shaykh Ḥusayn of Zanjān”. NIZĀMUD-DĪN, 1929, 193.

¹³⁶¹ L. II, cap. II, 25-26. “Elogio de la humildad”.

12. Cuentan que el sultán Sa‘id Sanjar sentía mucho respeto por Kāja Emām Abu-l-Faẓl Kermānī¹³⁶² y que no escatimaba en honrarle. En cierta ocasión lo envió a una misión, y, cuando regresó, el mismo Sanjar fue a recibirle. Mientras el imam cabalgaba a su lado, el sultán le dijo algo al oído en tres ocasiones, a lo que aquel le respondía que no. Al llegar a su casa, sus discípulos le preguntaron qué le decía el sultán, a lo que respondió que le estaba pidiendo que le dejara colocar sobre sus hombros [del sultán] la albarda y que se montara sobre ella para que la fe de la gente en él aumentara gracias al imam. Abu-l-Faẓl continuó contando que le respondía que no era de recibo que alguien como él hiciera tal cosa, pues era el primero de los dirigentes y el rey, y que de esa manera el señorío y la majestad del reino quedaba menoscabada. ‘Awfī termina diciendo que fue por su perfecta humildad por la que Dios fortalecía su gobierno cada día más, y más subía su estandarte, y que en ello se veía cómo se cumplía aquel dicho de Mahoma que reza: *quien se humilla por Dios, Dios lo enaltece*.¹³⁶³

VIII b. 3. Relatos sobre la gratitud y la ingratitud

Bahrām Čubin

1. Cuando Bahrām Čubin regresaba de la guerra derrotado por Parviz, solo y sin sirvientes, llegó a la casa de una anciana a la que le pidió una copa de vino. La anciana le trajo el vino en una calabaza. Cuando se bebió varios, pidió un aperitivo. La anciana se lo trajo en una bandeja de barro sucia. Bahrām se sentó y se puso a beber vino. Entonces le preguntó a la anciana qué dice la gente sobre Bahrām Čubin, a lo que respondió que dicen ha sido un desagradecido y que tendrá un mal final. Dicho esto, la anciana se dirigió a él y le dijo que si no hubiera sido un desagradecido hoy no habría bebido vino en una calabaza ni comido su aperitivo en una bandeja de barro sucia.¹³⁶⁴

Ḥajjāj b. Yusof¹³⁶⁵

¹³⁶² Personaje no identificado.

¹³⁶³ L. II, cap. II, 28. “Elogio de la humildad”.

¹³⁶⁴ L. III, cap. XVII, 540-541. “Sobre la reprobación de la ingratitud y sobre aquellos que por ello sufrieron el castigo”.

¹³⁶⁵ Véase “El cambista y el hombre desleal” en ‘AWFī, 2011, 234-235. (L. III, cap. XVII, 536-538. “Sobre la reprobación de la ingratitud y sobre aquellos que por ello sufrieron el castigo”).

Abu-l-‘Abbās al-Saffāh¹³⁶⁶

Hārūn-al-Rašid¹³⁶⁷

Al-Ma’mun

2. Cuentan que en cierta ocasión Yaḥyā b. al-Ḥosayn al-Ṭāi¹³⁶⁸ fue ante el califa al-Ma’mun y se puso a elogiar a éste y a decirle que eran tantas las bendiciones y bondades que él había sido objeto por su parte que no sabía por cual empezar para mostrarse agradecido. El califa le respondió que no hacía falta que se explayara tanto ni que exagerara pues cuando la gratitud excede a las bendiciones se torna en hipocresía y lisonja, y si es al contrario, lo tachan de incapacidad y mudez. El califa siguió diciéndole que se dejara de exageraciones, que fuese comedido para que no se contara entre los viles ingratos y así se uniera a los virtuosos que practican la gratitud. Yaḥyā dijo que aquella enseñanza había sido la mayor de las dádivas que le había dado el califa.¹³⁶⁹

3. Cuentan que cuando Ṭāher Ḍu-l-Yaminin llegó a ser uno de los allegados de al-Ma’mun, y acaparó todos los cargos, y cuando Aḥmad Abu Ḳāled era visir, había entre Ṭāher y Aḥmad una sincera amistad, y no hacían nada sin estar de acuerdo los dos y consultarse mutuamente. Y ocurría que cada vez que el califa al-Ma’mun veía a Ṭāher, se acordaba de su hermano Moḥammad-al-Amin hasta el punto de casi saltársele las lágrimas, y, aunque se contenía, Ṭāher se percataba a veces de la ira de la califa, y le afectaba. Así hasta que un día Ṭāher fue ante el califa, que nuevamente se volvió a acordar de su hermano, y se entristeció. Ṭāher le preguntó porqué se encontraba triste y angustiado, que gracias a Dios que el mundo estaba bajo su mandato, todo estaba en orden y jefes y rebeldes habían sido subyugados, que si le ocurría algo, lo dijera para poderse lo solventar. El califa le respondió que nunca el ser humano está libre de las penas, y que éstas no se pueden contar a cualquiera. Ṭāher salió de allí y le envió

¹³⁶⁶ Véase “El fruto de la fidelidad y la gratitud”, en ‘AWFI, 2011, 103-105. (L. I, cap. XIV, 282-285. “Sobre la eficiencia de los visires y sus buenas prescripciones en sus procederes”).

¹³⁶⁷ Véase “La bendición de los Barmakies”, en ‘AWFI, 2011, 176-178. (L. II, cap. XIV, 368-374. “Sobre las ventajas añadidas de la gratitud”).

¹³⁶⁸ Personaje no identificado.

¹³⁶⁹ L. II, cap. XIV, 363. “Sobre las ventajas añadidas de la gratitud”.

doscientos mil dinares a Ḥasan¹³⁷⁰, sirviente de la privanza del califa, y le rogó que se valiera de artimañas para averiguar qué le ocurría a al-Ma'mun. Ḥasan aprovechó la ocasión que el califa estaba bebiéndose una copa de vino, como tratamiento, para osar a decirle, tras los cumplidos de rigor, que hoy por la mañana Ṭāher le había visto triste y con los ojos llorosos, que a qué se debía aquello. El califa hizo una pausa y le respondió que le iba a contar un secreto que no le debía contar a nadie, que Ṭāher había matado vilmente a su hermano [Moḥammad-al-Amin], pero no por él [por al-Ma'mun], sino por el celo que le tenía a Harṭama¹³⁷¹, y que cada vez que lo veía se encendía y se acordaba de su hermano. Ḥasan le contestó que aquello no representaba mayor problema, que así lo ordenase le cortaría la cabeza a Ṭāher en su presencia. El califa le respondió que tampoco eso era lo conveniente, pues por políticas como esas han sido muchas las perturbaciones surgidas en los reinos. Entonces Ḥasan le contó aquel secreto a Ṭāher, quien por la noche fue ante Aḥmad Abu Kāled para contárselo. El visir le dijo que tenía que pensar en un plan para alejarse del califa lo antes posible, y servirle, pero desde lejos, que dijera qué territorio quería que le diera. Ṭāher le respondió que Jorasán, que allí el clima es bueno, muchos los ingresos y poca la plebe. Al día siguiente el visir fue ante el califa y le dijo que anoche se encontraba preocupado por el orden en Jorasán, que si atacaba un enemigo, ¿cómo iba a defenderse? Al-Ma'mun le respondió que también llevaba él un tiempo preocupándose por eso, que cuál sería la solución. El visir le respondió que se le había ocurrido que si se le diera esa comarca a Ṭāher dejarían de preocuparse por aquel territorio. El califa le respondió que Ṭāher no debía acabar en Jorasán no fuera a ser que allí se rebelara. El visir le respondió que eso no iba a pasar, que él mismo sería su garante y que estuviera seguro de que si él se portara de manera ingrata contra el califa, Dios lo prendería y le daría la lección que merecen los ingratos. Así pues, se le dio a Ṭāher el gobierno de Jorasán, allí se estableció, y cuando lo tuvo todo en orden reunió un ejército, quiso proclamarse califa, y se rebeló eliminando del sermón el nombre del califa para sustituirlo por el de un notable *seyyed*¹³⁷². Una noche se fue Ṭāher a su casa a descansar, y por la mañana se lo encontraron muerto, y nadie supo la causa de su muerte, siendo así cómo le llegó el severo castigo de su ingratitud. Cuando la noticia de aquello le llegó a al-Ma'mun, éste dijo que todo siervo que deja sus asuntos a Dios, Su Gracia basta para solventarlos. 'Awfi termina con un verso:

¹³⁷⁰ Personaje no identificado.

¹³⁷¹ Se refiere a Harṭama b. Naṣr Jili, no a Rāfe b. 'Harṭama, protagonista de otros relatos.

¹³⁷² Descendiente del Profeta.

Si el siervo se aviene con el dictamen del Creador
sin penas ni sufrimientos, Dios le solventa los asuntos.¹³⁷³

Al-Mo'taşem

4. Cuentan que cuando el califa al-Mo'taşem se extremó en los favores, dádivas y agasajos para con Afšin y lo eligió por sus capacidades, le hizo objeto de su favor especial encargándole la guerra contra Bābak Kōrram-Din, de la que salió airosa y con la que consiguió muchos bienes y dádivas así como objetos preciosos, pero pagó con la ingratitud todo aquello se rebeló, y se puso a enviciar el ambiente del califato. Y en Jorasán estaba 'Abdollāh b. Tāher, quien se mantenía fuerte allí, con un ejército muy numeroso. Sabía Afšin que nada podía hacer en el Jorasán mientras estuviera allí 'Abdollāh, así que se puso a maquinarse contra él, hablando mal de él ante el califa y atacándole abiertamente. Quería Afšin enviar los bienes que había obtenido a la región de los choganíes, de la de donde era, y sacarle al califa de alguna forma el gobierno del Jorasán, para seguidamente declararse en rebeldía. Así, en cierta ocasión cogió mil sables engastados con perlas, de mucho valor, y los escondió en cincuenta *karvār*¹³⁷⁴ de fardos en los que iban objetos preciosos, ropas y cosas por el estilo. 'Abdollāh estaba enterado de las intenciones de Afšin, por lo que continuamente indagaba en él y tenía informadores que le tenían al tanto de lo que hacía y decía. Cuando aquella caravana llegó a Nishapur, y de ahí se puso en camino hacia región de los choganíes, 'Abdollāh envió a varios hombres montados a caballo para impedir que la caravana cruzase las marcas, la detuvieran y se hicieran de aquellos cincuenta fardos de Afšin, pero sin infligir daño alguno a los de la caravana y a los bienes de éstos. Así hicieron, y regresaron. Entonces 'Abdollāh envió una nota al califa en la que le daba cuenta de todo y le pedía instrucciones sobre qué debía hacer ahora. El califa le respondió con una misiva escrita de su puño y letra en la que lo elogiaba por lo que había hecho y le decía que los sables había que dárselos a hombres batalladores y que debía retener el dinero hasta que se decida quién dispondría de él. Cuando Afšin se enteró de que se habían llevado su dinero, le dijo al califa que 'Abdollāh se había debilitado, que en su comarca

¹³⁷³ L. III, cap. XVII, 531-536. "Sobre la reprobación de la ingratitud y sobre aquellos que por ello sufrieron el castigo".

¹³⁷⁴ Medida de peso y volumen a la vez, que equivale a la carga que puede portar un burro.

campaban los salteadores de caminos llevándose los dineros y mercancías de los mercaderes, sin él poderlo remediar. Al-Mo‘taṣem no le respondió, pero sabía por qué decía aquello. Así pues, Afšin le escribió una misiva al gobernador de Gorgán y Tabaristán, Aḥmad Naṣr¹³⁷⁵ en la que le decía que él [Afšin] sabía que él [Aḥmad] era de su misma religión y sus mismas creencias, que él [Afšin] iba a promocionarle y a apoyarle en la sede califal, que debía quedarse con los tributos de Gorgán y Tabaristán y no enviárselos a ‘Abdollāh, y que si éste le atacara por ese dinero, que le presentara batalla, que ya él [Afšin] se encargaría de honrarle y valorarle ante el califa y decirle a éste que ‘Abdollāh no le podría hacer frente y así al-Mo‘taṣem lo enviara a él [Afšin] a batallar contra él [Aḥmad], y así, cuando fuera, los dos se unirían, acabarían con ‘Abdollāh y se repartirían su territorio entre los dos. Cuando la misiva llegó a Aḥmad, éste se declaró en rebelión y retuvo los tributos. ‘Abdollāh dio cuenta de ello al califa, quien envió un mensaje a Aḥmad, en Gorgán, pidiéndole los tributos. Aḥmad envió una misiva a Afšin en la que le decía que había sido él quien le había incitado a la rebelión y que ahora el califa le pedía la recaudación de los tributos. Aḥmad le preguntaba a Afšin ¿cómo se iba a enfrentar ahora a los dos? Afšin le respondió que despidiera de vacío al emisario del califa. Al-Mo‘taṣem no sabía qué hacer para solventar aquello, y, mientras tanto, Afšin eligió a cien hombres de su confianza a cada uno de los cuales le entregó tres mil dinares de oro rojo metidos en un morral, que cosió a sus ropas, más cien *karvār*¹³⁷⁶ de fardos de los almacenes reales, y alfombras reales que hubo obtenido de las guerras libradas contra Bābak. Los envió a todos a su comarca y le escribió una misiva a ‘Abdollāh en la que le decía que enviaba una carga a su comarca, que tenía que acompañar a aquellos hombres de su confianza para que llegaran a su comarca sanos y salvos. Cuando aquellos hombres llegaron a Nishapur, ‘Abdollāh ya se había enterado de lo del oro, y, por la noche prendió a los cien hombres, les quitó el oro, se hizo con toda la carga que llevaban, y de los cien hombres les cortó el cuello a diez, y al resto los confinó en castillos y le envió una misiva al califa en la que le listaba lo aprehendido y le pedía instrucciones sobre lo que tenía que hacer a continuación. Al-Mo‘taṣem le ordenó que con ese dinero se pertrechara de un ejército con el que le declarara la guerra a Aḥmad Naṣr y lo prendiera, y que en cuanto a las cargas y a las alfombras, las

¹³⁷⁵ Personaje sin identificar, que Nizāmu‘d-Dīn confunde con un samaní y del Mosaffā dice solamente que era “gobernador de Gorgán”. Cf. NIZĀMUD-DĪN, 1929, 227 y MOSAFFĀ y MAZĀHER, 2007 (d), 758. Sabemos que Afšin conspiró con Mazyar b. Qaran. Cf. C. E. Bosworth, *Elr* [s.v. “Afšin”, Edición Online, 2011.

¹³⁷⁶ Véase n. en la pág. 459.

retuviera para él [para el califa]. Así, ‘Abdollāh se pertrechó de veinte mil hombres a caballo a los que pagó con todo aquel dinero y a los que envió a Gorgán junto a su hijo, Abu-l-Faẓl Ṭāher b. ‘Abdollāh. Las tropas de Aḥmad fueron vencidas, y éste, prendido. Y hallaron en posesión de Aḥmad las misivas de Afšin, y se las enviaron al califa, quien dio la orden que llevasen a Aḥmad a Bagdad. Cuando llegó, convocó una asamblea delante de la cual mostró el califa aquellas misivas a Afšin y al que preguntó si él las había escrito. Afšin lo negó, y acusó a ‘Abdollāh de haberlas falsificado por querer atentar contra él. Entonces el califa le preguntó a Aḥmad, quien también lo negó porque se avergonzaba ante Afšin. Al-Mo‘taṣem, airado, ordenó que apalearan a Aḥmad, quien al final confesó. Al-Mo‘taṣem convocó a los imames y se puso a argumentar contra Afšin. Primero le dijo haber escuchado que en su casa tenía libros de los magos los cuales venera como si se tratase del Corán. Afšin respondió que era un recuerdo de sus hermanos, quienes reverenciaban esos libros. Por su parte, los imames le acusaron de postrarse ante el fuego, a lo que respondió que ellos se postraban ante al-Mo‘taṣem, quien si pusiera su dedo [angošt] en el fuego se le quedaría como un carbón [angešt]¹³⁷⁷, y que ¿qué se perdía si adoraba al fuego? Le dijeron también que él no estaba circuncidado. Afšin respondió que él era un prohombre, que le daba vergüenza mostrar su desnudez a alguien no íntimo, que ellos habían desacatado un millar de tradiciones del Profeta, que ¿qué se perdía si él desacataba una? Entonces los imames decretaron para él la muerte. Y el califa lo ajustició, así que al final su ingratitud fue lo que le llevó a la muerte, y es esto una ley siempre vigente, la de que todo aquel que siembre en la tierra la semilla de la ingratitud no cosechará más que pérdidas.

Ya que sabes que cosecharás lo que siembres
al final de todo, lo mejor son las buenas obras.¹³⁷⁸

Al-Mo‘taṣed

5. Cuando Amir Esmā‘il [b. Aḥmad] Sāmāni le presentó batalla a ‘Amr b. Leyt por orden del califa al-Mo‘taṣed, y la ganó, apresó a ‘Amr y lo envió a Bagdad, a la sede califal, encerrado en una jaula de hierro. El día que trajeron a ‘Amr, el califa dio una

¹³⁷⁷ Es decir, que no era más que un ser humano.

¹³⁷⁸ L. III, cap. XVII, 541-548. “Sobre la reprobación de la ingratitud y sobre aquellos que por ello sufrieron el castigo”.

audiencia a la que convocó a nobles y plebeyos y en la que dijo que *tenéis una deuda con las dádivas que os dan los reyes, que si por ingratitud no saldáis, a vosotros os llegará el fuego del acreedor*.¹³⁷⁹

Şāḥeb b. ‘Abbād

6. Cuentan que cuando se supo en todas partes sobre el carácter generoso de Şāḥeb b. ‘Abbād, sabios y eruditos acudían a su corte para ponerse bajo su protección y mecenazgo. Abu Bakr K̲v̲ārazmī¹³⁸⁰, que era uno de los literatos más afamados del momento, fue a su corte y le dijo al chambelán que anunciara a Şāḥeb b. ‘Abbād que había venido un literato. Así hizo el chambelán, que cuenta que¹³⁸¹ Şāḥeb respondió que literato es aquel que sepa de memoria cincuenta divanes de los poetas árabes. El chambelán trasladó aquellas palabras a Abu Bakr, quien respondió que le dijera que cincuenta divanes son pocos, y que ¿cuántos ilustres poetas podían hacerlo? Cuando le dijeron a Şāḥeb aquella respuesta, supo que quien había venido era Abu Bakr K̲v̲ārazmī, así que lo honró, le obsequió con tantos regalos y bienes que acabó desbordado de tanta riqueza, pero hartándose [pronto] de ella, por lo que comenzó con excusas y evasivas, hasta que una noche, durante la plegaria, el imam leyó la aleya *¡Por el pacto de los coraixies, pacto relativo a la aleya!*¹³⁸². Abu Bakr dijo que Şāḥeb había ordenado a aquel imam leer aquella aleya a propósito para dejarle claro los favores que él le debe, es decir, *¡Que les ha alimentado contra el hambre y dado seguridad frente al temor!*¹³⁸³. Y puso aquello como excusa para huir de su corte y dedicarle sátiras feas, una de las cuales era:

*No se te ocurra elogiar a Ebn-e ‘Abbād ni aunque llueva
a cántaros tanta generosidad de sus manos que superen largas y quedas
lloviznas
son pronto éstos que le asaltan por sus resquemores
lo mismo da que priva, ni por avaricia ni por desprendimiento*

¹³⁷⁹ L. III, cap. XVII, 540. “Sobre la reprobación de la ingratitud y sobre aquellos que por ello sufrieron el castigo”.

¹³⁸⁰ También conocido como Moḥammad b. ‘Abbās K̲v̲ārazmī. Véase también IV 1.8.1.1 Poetas árabes desconocidos o de dudosa identificación, punto 1.

¹³⁸¹ A partir de aquí es el chambelán quien narra la historia.

¹³⁸² Corán, 107 (Los coraixies): 1 y 2. La aleya 2 no coincide con la versión de J. Cortés, que dice: *pacto relativo a la caravana de invierno y la de verano!*

¹³⁸³ Corán, 107 (Los coraixies): 4.

Y al poco tiempo de haberse ido al Jorasán, murió sin haber podido disfrutar de la vida.
Y sobre él dijo Šāḥeb b. ‘Abbād:

Pregunto a la caravana que viene del Jorasán

¿Acaso ha muerto vuestro joresmio?

Me responde: Sí. Le digo: Escribid con tiza sobre su tumba

*Que Dios maldiga a todo ingrato.*¹³⁸⁴

Ṭoğrol Ṭāğī¹³⁸⁵

7. Está escrito en el *Tārik-e Yamini* que Ṭoğrol Ṭāğī, que era uno de los siervos de Mas‘ud, cuando subió al poder el sultán ‘Abd-al-Rašid, se percató de la debilidad de éste, y para hacerse con el poder, hizo huir al sultán a una fortaleza. Ṭoğrol se hizo con el trono, ordenó emparedar al sultán ‘Abd-al-Rašid, y se apropió pues del reino de Maḥmud y dilapidó los tesoros. Y Ṭoğrol nombró visir a Abu Sahl Zuzani, y aunque era este uno de los hombres sabios y capaces de su tiempo, además de virtuoso, era sin embargo muy amante del dinero y la posición hasta el punto que era ciego a las consecuencias de ello, hasta que el Cielo enviaba su castigo. Y era Kāja Ḥosayn b. Moḥammad Marvazī¹³⁸⁶ uno de los hombres capaces de la corte, pero que no obstante no tenía cargo alguno. Y ésta estaba cada día entre los cortesanos mirando y físgoneando. Y Ṭoğrol estaba continuamente bebiendo, siendo su visir el que llevaba los asuntos y el que se encargaba de arruinar el estado sin pensar nada en las consecuencias. Y había entre los pupilos de la Cancillería de Misiones un hombre llamado Rasul Abu ‘Amr¹³⁸⁷ que dijo que él y Nuštakin Now¹³⁸⁸ eran amigos, que era éste un guerrero único, que un día se quejó de la calamidad que era que ese perro cobarde estuviera sentado en el trono de su rey, que todos estaban sufriendo por eso, que todos tenían el corazón herido por aquella calamidad y que había decidido agradecerle a la dinastía de Maḥmud sus dádivas sacrificándose por su gobierno, que si lograba quitarlo de en

¹³⁸⁴ L. III, cap. XVII, 529-531. “Sobre la reprobación de la ingratitud y sobre aquellos que por ello sufrieron el castigo”.

¹³⁸⁵ Es decir “Ṭoğrol el Rebelde”.

¹³⁸⁶ Personaje no identificado.

¹³⁸⁷ A partir de aquí, este personaje no identificado cuenta el relato primera persona.

¹³⁸⁸ Personaje no identificado. “Nuštakin Now” aquí, pero “Nuštakin b. ‘Orfa” unas líneas más adelante. El mss. MJ dice “Nuštakin Na‘uma”.

medio y lograra su objetivo no temería morir por ello. Rasul sigue contando que le contestó que eso que quería acometer no era pequeña tarea, que había que pensar. Nuštakin le respondió que no había nada que pensar, que como a él le daba igual su vida, aquella tarea le resultaba fácil. Así pues, él emprendió aquello, se compinchó con varios, y añade Rasul que siempre estaba al acecho de lo que hacía, y dándole consejos. Y ocurrió que ʿŢōğrol estaba celebrando el *Nowruz*¹³⁸⁹, entregando a unos trajes de honor y agasajándolos con muchas dádivas, y el día miércoles 26 de ʿDī-l-Qa‘da fue y se sentó en el trono. Y Nuštakin b. ‘Orfa¹³⁹⁰ dijo que él y tres más habían decidido acabar con su vida, que les dijo que empezaría él primero espantando a los guardias, que si daba resultado, entonces lo rematarían con una alabarda, que si por aquello fueran muertos, entonces sus nombres se convertirían en proverbiales en todo el mundo por su lealtad y su gratitud. Así que cogieron las armas, quedaron a la espera en donde estaba el trono, y cuando ʿŢōğrol vino, Nuštakin se puso a temblar de tal manera que se tuvo que poner un taco de madera entre los dientes para que no resonaran; se encomendaron a Dios y en cuanto ʿŢōğrol puso el pie en la plataforma donde estaba el trono, Nuštakin le dio un mazazo debajo de sus pezones tan fuerte que él mismo [Nuštakin] cayó al suelo, tras lo cual ʿŢōğrol fue rematado con los golpes de alabarda que le dieron sus tres compañeros, uno de los cuales murió, pero los otros dos salvaron la vida. Sigue contando Nuštakin que se levantó un gran jaleo en la corte, que le cortó la cabeza a ʿŢōğrol, vino un gentío que destrozó el cadáver y pincharon la cabeza en una pica, y cuando ʿKāja Ḥosayn y sus notables vieron aquella escena, todos escaparon y se escondieron. Y todo el ejército se montó a caballo, y comenzaron a preocuparse por los asuntos del reino, pero les llegó la noticia que en la fortaleza de Kandasa se encontraba uno de los hijos del Sultán Mas‘ud, que había logrado sobrevivir a la espada y a la crueldad de ʿŢōğrol. Así pues, llevaron allí el palio, los maceros y los instrumentos para el boato y sentaron en el trono real al emir Farrok¹³⁹¹, siendo así que se ordenó el reino gracias a un gesto de lealtad y gratitud por parte de un turco.¹³⁹²

Anónimos, sin especificar o inidentificados

¹³⁸⁹ El año nuevo persa, cuyo comienzo coincide con el equinoccio de primavera.

¹³⁹⁰ A partir de aquí y hasta “todos escaparon y se escondieron”, cuenta el relato Nuštakin en primera persona.

¹³⁹¹ Se refiere a Farrokzād, segundo hijo del sultán Mas‘ud Gaznavi.

¹³⁹² L. III, cap. XVII, 548-552. “Sobre la reprobación de la ingratitud y sobre aquellos que por ello sufrieron el castigo”.

8. Cuentan que ‘Amr b. ‘Abd-al-Malek¹³⁹³ le debía mucho a Maslama b. ‘Awf¹³⁹⁴, por los servicios que éste le había hecho, y que por eso le entregó el gobierno de la comarca de Fušanj, donde recaudó mucho dinero y se pertrechó de muchas riquezas y bienes. Pero el cargo de gobernador se le subió a la cabeza y se rebeló contra ‘Amr, quien se puso manos a la obra para acabar con el desmán y marchó contra él con un ejército pertrechado. Maslama lo recibió con un numeroso ejército, se vieron a seis parasangas, y cómo no pudieron hacer las paces libraron una gran batalla que perdió Maslama, que resultó herido, cayendo de su caballo y muriendo en medio de la lid. Cuando se estaba muriendo, ‘Amr se le acercó, lo vio en medio de un charco de barro y sangre, se detuvo y le dijo este verso:

*¡Oh tú al que veo tirado en la tierra!
¿No conlleva la ingratitud sino lo que ves?*

El daño que el rebelde sufre por la ingratitud [kofrān]
Ten por seguro que es el que sufre el descreído [kāfar] por su descreimiento
[kofrān]¹³⁹⁵ ¹³⁹⁶.

VIII b. 4. Relatos sobre la confidencialidad

Sapor

1. Cuentan que estaba Sapor contándole secretos del reino a su ministro y otros de los dignatarios de su reino. Cuando terminó de contarlos, el visir besó el suelo ante él y le dijo que si el rey quiere revelar secretos a sus siervos, debe hacerlo por separado y a solas con cada uno a fin de que no se divulguen¹³⁹⁷ y no ponga a los siervos unos en contra de otros, y en el caso de que el secreto saliese a la luz, supiera quién ha sido el que lo ha revelado y pueda castigar al que no haya podido guardarlo, pues no se puede castigar a dos por lo hecho por uno ni tener por persona de confianza al desleal. Sapor

¹³⁹³ Personaje no identificado.

¹³⁹⁴ Personaje no identificado.

¹³⁹⁵ Aquí ‘Awfi hace un juego de palabras entre “kāfar” (descreído), y “kofrān”, que significa tanto “descreimiento” como “ingratitud”. Compárese con el exordio del capítulo “Sobre la reprobación de la ingratitud y sobre aquellos que por ello sufrieron el castigo”, en VII b. 3. Gratitud e ingratitud.

¹³⁹⁶ L. III, cap. XVII, 538-539. “Sobre la reprobación de la ingratitud y sobre aquellos que por ello sufrieron el castigo”.

¹³⁹⁷ “a fin de que no se divulguen”. El texto base no tiene sentido. Reconstruido con el mss. MJ.

dijo que aquel consejo era mil veces mejor que los dados por todos los aconsejadores pues en él se hallaban concentrados cien capítulos de consejos.

Si se revela tu secreto
considéralo cosa tuya y no culpa de tu socio
¿Por qué pones tú confianza en cualquiera?
Cuidado donde pones tu confianza.¹³⁹⁸

Anuširavān

2. Cuentan que había un rey que era enemigo de Anuširavān. Aquel rey era más poderoso, por lo que Anuširavān no le podía hacer frente. Ocurrió que aquel rey quería desposarse con una hija de Anuširavān y que aquello sirviera para acabar la enemistad. Sin embargo, tenían los reyes de Persia por costumbre no dar como esposas a sus hijas a los enemigos, pues a los enemigos solo hay que darles enemistad, así que Anuširavān consultó con Bozorgmehr qué hacer. Éste dijo que lo acertado era que el rey llevase al harén una niña de fuera, lactante, y sea criada sin que nadie se entere de que no es hija suya. A Anuširavān le gustó la idea. Cierta día el rey salió de caza y por el camino pasó por donde están los kurdos, uno de los cuales había recientemente tenido una niña. El rey se la quitó, le dio a cambio una gran cantidad de dinero, le dejó dicho que mantuviera aquello en secreto y se llevó a la niña al harén. La criaba como si fuera su hija, y nadie tenía conocimiento de aquello, excepto Bozorgmehr. Todas las mujeres del serrallo cuidaban de la niña. Ocurrió que Bozorgmehr tenía una hija muy lista y sagaz, que a veces iba con la niña kurda. La niña kurda tenía mal carácter y molestaba a la hija de Bozorgmehr, al punto de que ésta se quejó a su padre de las cosas que hacía la otra. Bozorgmehr le respondió que ella no era la hija del rey, sino una kurda del campo y que, como tal, tenía mal carácter. Así que la hija de Bozorgmehr quedó enterada de aquello, y cuando un día estaba jugando con la niña kurda, ésta la volvió a incordiar, a lo que la hija de Bozorgmehr reaccionó diciéndole lo que en realidad era. Cuando aquella niña lo escuchó, fue ante el rey para quejarse de lo que le había dicho la hija de Bozorgmehr. Supo Anuširavān que le había contado el visir aquel secreto a su hija, lo cual le molestó mucho. El rey convocó una asamblea con los *mowbeds*¹³⁹⁹, con Bozorgmehr presente, al

¹³⁹⁸ L. II, cap. XXI, 556-557. “Sobre la confidencialidad y sus ventajas”.

¹³⁹⁹ Clérigo zoroastra.

que preguntó cuál era el castigo de aquellos que revelan los secretos de los reyes. Bozorgmehr dijo que matarlo en la horca, para que sirva de lección a los demás. Entonces el rey ordenó que le quitaran a Bozorgmehr su tocado de la cabeza y su cinturón, y así lo ahorcaron. Seguidamente trajeron a su hija, la desnudaron y se puso a correr en medio de la muchedumbre, sin intentar cubrirse, hasta que llegó hasta donde estaba su padre, se cubrió y cerró los ojos. Anuširavān dijo que quizá hubiera una sabiduría en aquello que había hecho la niña, así que se dirigió a ella para decirle que no le había dado vergüenza correr desnuda en medio de tantas personas pero que cuando llegó a la horca donde estaba su padre, se cubrió, que porqué había actuado así. La niña respondió que aquellas no eran personas, porque si lo hubieran sido no le habrían dejado que matase a su padre. Anuširavān se arrepintió, se maravilló por el juicio de aquella niña y la cuidó hasta que tomó marido. Anuširavān ordenó que bajaran de la horca el cuerpo de Bozorgmehr, y en uno de sus brazos encontraron un talismán sobre el que había escrito: “si las circunstancias y el destino quieren, de nada sirve el cuidado; si la mentira y la perfidia están amasadas en las personas, yerro es confiar en ellas, y si la Verdad se halla en la muerte, necedad es apegar el corazón al mundo”. Anuširavān lloró mucho su muerte, y mucho tiempo estuvo apesadumbrado pues nunca encontró a nadie que fuera tan sabio como él, sabio que, en todo caso, reveló uno de sus secretos. ‘Awfi termina diciendo, para que todo el mundo sepa que es verdad lo que han dicho:

Si tu lengua guarda los secretos
nada la hará la espada a tu cabeza.¹⁴⁰⁰

3. Le llevaron a Anuširavān la noticia que el condestable de Armenia estaba revelando los secretos del rey. Anuširavān ordenó que fuese enterrado para que así fuesen enterrados con él los secretos del rey.¹⁴⁰¹

Mo‘āviya¹⁴⁰²

Al-Ma’mun¹⁴⁰³

¹⁴⁰⁰ L. II, cap. XXI, 538-541. “Sobre la confidencialidad y sus ventajas”.

¹⁴⁰¹ L. II, cap. XXI, 543. “Sobre la confidencialidad y sus ventajas”.

¹⁴⁰² Véase “Confidencialidad”, en ‘AWFI, 2011, 184. (L. II, cap. XXI, 544-545. “Sobre la confidencialidad y sus ventajas”).

¹⁴⁰³ Véase también “Las consecuencias de revelar un secreto”, en ‘AWFI, 2011, 183-184. (L. II, cap. XXI,

4. Cuentan que cuando el califa al-Ma'mun marchó de Jorasán a Bagdad se indispuso con Faḏl b. Sahl ya que éste tenía inclinación por los alíes y porque había comprendido que había sido por instigación suya por lo que había nombrado a 'Alī b. Musā su sucesor. Quiso quitarlo de en medio, así que lo planeó con cinco de los de su confianza: 'Abd-al-'Aziz Ṭāi, Musā b. Naṣr Adib, 'Alī b. Sa'id, Ḳalaf b. Naṣr, al que llamaban Ḍul-'Elmeyn, y Sayyāḥ Ḳādem¹⁴⁰⁴. A los cinco les ordenó que debían ir ante Faḏl y darle muerte, pero aquel mismo día éste se enteró, por lo que envió al califa una carta de súplica. Y es que Faḏl tenía informadores que estaban al tanto de todo lo que hacían los privados y subordinados de al-Ma'mun. Así, al-Ma'mun se disculpó, pero cuando llegó a Saraḳs, le dieron muerte en los baños, como ha quedado dicho en esta obra. Luego quiso el califa saber quién había sido el que le había revelado aquel secreto a Faḏl, pero no lograba averiguarlo, por lo que dio muerte a los cinco, y pasado un tiempo se supo que quien reveló el secreto fue Ebrāhim 'Abbās¹⁴⁰⁵, secretario de 'Abd-al-'Aziz [Ṭāi], que 'Abd-al-'Aziz se lo había revelado a su secretario, y este se lo había revelado a Faḏl. Enterado al-Ma'mun, fue a por Ebrāhim, y éste salió huyendo y estuvo oculto un tiempo, hasta que, cansado, fue ante Hešām Ḳaṭīb de Bagdad¹⁴⁰⁶ para que este mediara y el califa le perdonara. Así que Hešām fue ante el califa, y medió, pero el califa no le contestó. Al día siguiente, cuando Ebrāhim vio a Hešām, le preguntó sobre el asunto, a lo que le respondió que el califa había dicho que todo se andaría, si Dios quiere. A esto Ebrāhim le respondió que sabía que aquello que le estaba diciendo no era más que una frase bonita, que su posición [la de Hešām] ante el califa era muy elevada como para que éste anduviera dándole promesas y retrasando una respuesta, que con aquellas palabras lo que pretendía era no entristecerle, y que por ello deseaba que Dios le hiciera el bien. Dicho esto, le rogó que le contara de su parte una historia al califa, y que luego estaría dispuesto a aceptar cualquier castigo que se ordene. Hešām le dijo que se la haría llegar. Ebrāhim dijo que le contara que había un jefe de las cocinas en la corte de Cosroes, que una vez estaba sirviendo la comida cuando una gota de una cazuela cayó en la mano del rey, que, enfadado, ordenó que partieran en dos al cocinero, quien, al escuchar aquella orden, derramó sobre el rey la cazuela entera. El rey le preguntó porqué había hecho aquello, a lo que el cocinero le respondió que para que el pueblo no

544-545. "Sobre la confidencialidad y sus ventajas").

¹⁴⁰⁴ Ninguno ha sido identificado.

¹⁴⁰⁵ Personaje no identificado.

¹⁴⁰⁶ Personaje no identificado.

lo llamasen tirano y no digan que había ajusticiado a un antiguo sirviente por una falta leve, que si lo primero había sido un fallo, he aquí que lo segundo había sido hecho a propósito, como agravante además. A Cosroes le gustaron aquellas palabras y no le dio muerte. Ebrāhim siguió diciendo que su falta no había sido mayor que aquella como para que el califa quisiera castigarlo, que si le hubiera revelado él [Ebrāhim] algo a su maestro que servía, siéndole así, agradecido, no se le reprendería, que el califa no le había revelado a él [a Ebrāhim] ningún secreto que él revelara después, que se lo había revelado a ‘Abd-al-‘Aziz, que había sido éste el que lo había revelado, y que ya había sido castigado por ello. Cuando Hešām le dijo aquello a al-Ma’mun, quedó maravillado por su sagacidad, lo perdonó y ordenó su traslado a la Cancillería de Misiones, donde le dieron un alto cargo. Y todo aquello fue por su perfecta sagacidad.¹⁴⁰⁷

Al-Mo‘tazed

5. Cuentan que [Aḥmad] Abu Ṭayyeb Marvān era maestro del califa al-Mo‘tazed. Maestro y alumno estaban muy apegados y el primero estaba continuamente aconsejando al segundo que no dudara en dar muerte a tres personas: primera, al que pretendiera su reino, segunda, al que le robara su dinero, y tercera, al que revelara sus secretos. Una noche estaba consultando el califa con Aḥmad sobre el cese de un visir. Era el visir un hombre juicioso. Éste se acercó a Aḥmad, lo invitó y lo agasajó dándole mucho vino, hasta que lo embriagó. Así ebrio, le reveló el secreto del califa diciéndole que iba a por él. Al día siguiente el visir fue ante el califa con una lista de sus pertenencias, para que las tomara y no lo tuviera por enemigo. Al-Mo‘tazed encomió mucho aquel gesto, le dio inmunidad y seguidamente llamó a Aḥmad, al que dijo¹⁴⁰⁸ que aquel secreto se lo había dicho solo a él, y ¿quién se lo había dicho al visir? Aḥmad respondió que ya le había llegado la hora de la muerte, que su vida se había acabado, que la noche anterior se lo había dicho estando ebrio, que aunque el ebrio no es traidor si revela secretos, que le aplicara el consejo que le había estado dando pues si no le daba muerte, causaría grave perjuicio al rey. Y de esta guisa habló hasta que al-Mo‘tazed no tuvo más opción que ordenar su muerte.¹⁴⁰⁹

¹⁴⁰⁷ L. II, cap. XXI, 545-548. “Sobre la confidencialidad y sus ventajas”.

¹⁴⁰⁸ Texto base corrupto. El califa se dirige a su maestro como “comendador de los creyentes”. Corregido por lógica.

¹⁴⁰⁹ L. II, cap. XXI, 541-543. “Sobre la confidencialidad y sus ventajas”.

6. Está escrito en el *Tārik-e dawlat-e-‘abbāsiān* que cuando al-Mottaqi fue nombrado califa era Pesar-e-Rā’eq¹⁴¹⁰ su condestable. Y había enemistad entre este condestable y ‘Abdollāh Baridī¹⁴¹¹ y los turcos. Y ‘Abdollāh Baridī instigaba a los turcos [contra Pesar-e-Rā’eq], hasta que éstos reunieron efectivos y marcharon a Bagdad. Y no tenía Pesar-e-Rā’eq y el califa mucho ejército, por lo que no podía hacerles frente, así que por la noche cogieron una barca, se marcharon de Bagdad, y se quedaron en Samarra. Y cuando los turcos vieron que el califa no estaba en Bagdad, se arrepintieron por haber montado aquel desorden y fueron ante al califa, al que pidieron perdón por su deslealtad. Y Pesar-e-Rā’eq le dijo al califa que ahora no había dinero en Bagdad [en las Arcas], que si el califa iba allí y el ejército le pedía dinero, él no tendría para pagar, pero que Abu-l-Haijā, gobernador de Mosul, había reunido mucho dinero, que lo conveniente era que le pidieran la mano de su hija [de Abu-l-Haijā] para su hijo [del califa] para de esta manera se confie y no se agite, y seguidamente ir a Mosul, prenderle y quitarle el dinero para que de esa manera se llenen las arcas. Al califa le gustó la idea y envió a Mosul a su secretario, Moḥammad b. Kālaf¹⁴¹², a pedir la mano de la hija de Abu-l-Haijā para su hijo. Y ocurrió que Abu-l-Haijā consideró aquello un gran honor además de una gran ventura, por lo que respondió positivamente a la petición, y agasajó mucho a Moḥammad b. Kālaf. Y ocurrió que Pesar-e-Rā’eq le había contado al secretario del califa el propósito que había con aquella petición de mano. Al haber regalado y agasajado tanto Abu-l-Haijā a Moḥammad b. Kālaf, éste terminó contándoles las intenciones que albergaban el califa y Pesar-e-Rā’eq con aquella petición de mano. Enterado Abu-l-Haijā de aquello, optó por la prudencia, de modo que cuando al-Mottaqi y Pesar-e-Rā’eq llegaron a Mosul, Abu-l-Haijā les envió mucho dinero y forraje, aunque él mismo no se presentó ante el califa. Pesar-e-Rā’eq le dijo al califa que Abu-l-Haijā les tenía miedo, que lo conveniente era que ordenara a su hijo cruzar el río, y que él [Pesar-e-Rā’eq] lo acompañaría para cerrar el contrato nupcial para que así se tranquilice, se confie y salga. El califa respondió que así había que hacer. Así pues,

¹⁴¹⁰ Nizāmu’-d-Dīn transcribe “Ibnu’r-Rā’iq” y remite al *Tajāreb al-omam* de Moskuyah y al *Ketāb al-awrāq* de al-Ṣulī, que cuentan una historia similar con un personaje con ese nombre. NIZĀMUD-DĪN, 1929, 49.

¹⁴¹¹ Personaje no identificado, pero del que Nizāmu’-d-Dīn dice que era visir del califa. NIZĀMUD-DĪN, 1929, 48.

¹⁴¹² Mosaffā sugiere que podría tratarse de Moḥammad b. Kālaf b. al-Marzubān, el célebre filólogo e historiador. Cf. MOSAFFĀ y MAZĀHER, 2007 (b), 748.

Pesar-e-Rā'eq y el hijo del califa cruzaron el río, y Abu-l-Haijā los agasajó mucho, y les dio muchos dineros, y cerraron el pacto nupcial de la manera que merecía, hizo regresar al hijo del califa aquel mismo día, y le dijo a Pesar-e-Rā'eq que se quedara aquel día como su invitado. Al rato, Pesar-e-Rā'eq dijo que se quería marchar, pues el califa estaba solo, no fuera a ser que se molestara, que vendría otro día a ser su invitado. Ordenó Abu-l-Haijā que le trajeran su caballo, y cuando Pesar-e-Rā'eq fue a montarse, le asestaron con espadas y lo despedazaron. Abu-l-Haijā dejó marchar a los hombres de Pesar-e-Rā'eq diciéndoles que no tenía nada contra ellos. Y al punto Abu-l-Haijā se montó en su caballo y marchó ante el califa, al que dijo tras besar su alfombra que el califa se habría enterado ya de que Pesar-e-Rā'eq había intentado atentar contra su vida, pero que él se le había adelantado, y que el califa supiera lo trastornado que estaba aquel hombre. Entonces al-Mottaqi le pidió entrar en Mosul. Y Abu-l-Haijā le dio al califa, a su séquito y a su ejército tanto dinero que se quedó maravillado, así que le dio el cargo de condestable de Bagdad. 'Awfi termina diciendo que ellos se podían comparar a ese ciego y ese vidente que se cayeron en un pozo; aunque el haber caído lo tienen en común, sin embargo la gente acepta la ceguera del ciego. Y si Pesar-e-Rā'eq no le hubiera revelado aquel secreto a nadie, habría vencido al rival, pero al haber convertido al extraño en su confidente, perdió la cabeza. 'Awfi remata con un verso:

¿Has oído lo que dicen los juiciosos?

“Lengua roja arroja una cabeza verde al viento”.¹⁴¹³

Maḥmud de Gazni

7. Cuentan que el sultán Maḥmud se había enamorado perdidamente de la hermana de Ayāz, por lo que la quería tomar por esposa, pero le preocupaba que reyes y sultanes lo censuraran por tener poco seso, y los de su privanza lo reprendieran por ello. Y durante un tiempo le daba vueltas al asunto. Cuenta Abu Naṣr Moškān que cierta noche estaba junto al sultán y cuando se quedaron a solas, el sultán estiró las piernas y le pidió que se las masajeara. Abu Naṣr¹⁴¹⁴ cuenta que se dio cuenta en seguida de que le quería confiar un secreto. Dijo el sultán que los sabios han dicho que los secretos hay que contárselos a tres personas: a médico avezado, a afable consejero y a sirviente sensato. Prosiguió

¹⁴¹³ L. II, cap. XXI, 551-555. “Sobre la confidencialidad y sus ventajas”.

¹⁴¹⁴ A partir de aquí el relato es narrado por Abu Naṣr en primera persona.

diciendo que durante un tiempo había estado dudando en si contarle, pero que al final había decidido compartirlo con él esa noche para ver qué le decía. Tras los cumplidos de rigor por parte de Abu Naṣr, el sultán le cuenta a éste lo de la hermana de Ayāz, sus temores por el qué dirán y le pregunta si en la historia había habido antes algún rey que hubiese tomado por esposa a la hija de alguno de sus siervos. Abu Naṣr le respondió que se han dado muchos casos de esos en el mundo, que muchos reyes samaníes han tomado por esposas a las hijas de sus sirvientes, que las gentes lo que ven en eso es pureza y religiosidad por parte del soberano. Seguidamente Abu Naṣr le cuenta que Qobād, en cierta ocasión que iba por el Turquestán pidió en Esferāin la hija de un campesino, y de esa unión nació Anuširavān, y que Bahrām Gur tomó por esposa a la hija de un lavandero. El sultán Maḥmud le preguntó cómo fue aquello, y Abu Naṣr le cuenta que Bahrām Gur iba una vez de caza cuando de repente el caballo se le desbocó yendo tras una gacela, se puso a correr y se alejó del campamento. Al rey le entró sed, y así llegó a un pueblo, a la orilla de un estanque en la que se había sentado un lavandero con su mujer y su hija, pues estaban lavando ropa. Bahrām se detuvo delante de ellos y le pidió agua al hombre, quien se levantó y le pidió a su mujer que le diera agua al rey. La mujer se levantó, cogió un vaso, lo lavó y le dijo a su hija que le diera agua al rey, pues no era virgen, mientras que ella sí lo era y podía darle agua al rey. Así lo hizo la hija, y cuando el rey cogió el vaso, le gustó la apostura y belleza de la moza, por lo que le preguntó al lavandero si lo aceptaban como invitado aquella noche, y le respondió humildemente que sí. El rey se sentó allí sobre una ropa limpia que extendió en el suelo, el lavandero cogió su caballo, lo ató a un árbol y le dio un paño a la hija para que le ahuyentara las moscas. Hecho esto, el lavandero se fue al pueblo para buscar comida. Se llevó lo que encontró, como vino, dulces y demás, y tras darle una copa a su hija, le dijo que fuera la copera del rey. La muchacha la lavó, la llenó de vino y se la llevó al rey. Cuando el rey agarró la copa, la muchacha le dio un beso en la mano, pero el rey le dijo que el lugar para besar son los labios, no las manos, que hasta que los labios no se posan en los labios no se consigue lo que se quiere. La muchacha le hizo una reverencia y le dijo que aún no había llegado el momento. Bahrām se maravilló de su porte grácil y su elegancia en el habla, y en esto estaban cuando llega los del ejército, que le buscaban. El rey le dijo a la muchacha que se cubriese el rostro, así lo hizo ella, y al punto la tomó por esposa, la sentó en un palanquín, sentó al padre sobre un caballo y se la llevó a la corte, y ella se convirtió en la madre de su hijo. Cuando el sultán Maḥmud escuchó aquella historia se alegró en extremo, alabó a Abu Naṣr por el peso que le había quitado de

encima y a los dos días tomó por esposa a la hermana de Ayāz. ‘Awfī termina con un colofón en el que dice que todo rey que tenga un visir de juicio claro y un consejero que ordene lo conveniente y cuyos juicios acertados sean la llave que abra el cerrojo de los acontecimientos y cuyas gestiones sean lámpara en la noche, los espinos del vergel de su gobierno se antojarán hermosos y el *homā*¹⁴¹⁵ de su majestad abrirá sus alas sobre el palio de su grandeza.¹⁴¹⁶

Anónimos, sin especificar o inidentificados

8. Cuentan que un rey persa tenía un visir que se llamaba Mehbud¹⁴¹⁷ y en el que tenía plena confianza hasta el punto que lo que comía el rey lo traían de la casa de aquel visir. Ocurría que el rey tenía un confidente que no se llevaba bien con Mehbud, por lo que siempre estaba tramando ardidess contra éste. Un día el confidente pasó por una sinagoga y vio a Abu-l-Vafā¹⁴¹⁸, que era el principal de los judíos. El confidente se lo llevó a su casa y lo agasajó, y le pidió le dijera algún ardid para poder tumbar a su rival. El judío le dijo que cuando le llevara la comida al rey se lo anunciara para que él fuese y le hiciese un conjuro con el que la convirtiese en veneno letal, que así conseguiría lo que él quería. Así pues, un día Mehbud le preparó al rey arroz con leche, y su hijo de corta edad se encargó de llevárselo al rey. El confidente y el judío esperaron a que él pasara. Cuando llegó el niño, el confidente, con la excusa de ver qué comida le llevaba al rey, le pidió que la destapara. Cuando la destapó, el judío aprovechó para soltar el conjuro y echarle veneno de tal manera que nadie se percatase de ello. Cuando el niño llevó la comida al rey, el confidente se acercó y le advirtió al rey que no se la comiera. Entonces el rey ordenó a Mehbud y a su hijo que se la comieran, y cuando dieron un par de bocados, ambos cayeron muertos. El rey ordenó que los colgasen, así muertos, en una horca, y confió a su confidente los asuntos del reino. Transcurrido un tiempo ningún recuerdo quedaba de Mehbud. Cierta día, en presencia del rey, surgió un debate sobre la hechicería. Cada cual decía algo sobre sus efectos. Algunos la tachaban de mentira, que nada de eso existía y que todo lo que acontecía, fuese pernicioso o beneficioso, no era por los efectos de los hechizos. A esto el confidente replicó que la brujería era cierta, que nadie podía rechazarla pues él mismo había visto cómo un hombre hacía un conjuro

¹⁴¹⁵ Véase n. en la pág. 189-190.

¹⁴¹⁶ L. II, cap. XXI, 557-561. “Sobre la confidencialidad y sus ventajas”.

¹⁴¹⁷ Personaje no identificado. “Behbud”, según mss. MJ y BONYAD.

¹⁴¹⁸ Personaje no identificado.

sobre una comida y al instante quedaba ésta envenenada, y todo el que comió de ella, murió. Cuando el rey escuchó aquello, se dio cuenta de que lo acontecido con Mehbud era una cosa así y que en aquello estaba implicada la envidia. Así pues, ordenó que lo prendiesen. Y lo torturaron hasta que confesó que él era el culpable de la muerte de Mehbud, contó lo del conjuro, y por culpa de haber confesado aquel secreto fue cómo perdió la cabeza. ‘Awfi termina con un colofón que dice que este relato es una advertencia para los juiciosos, para que hagan un gran esfuerzo en mantener los secretos para que por culpa de un secreto no se pierda la cabeza. Remata con este verso:

Mantén en tu corazón el secreto de tal manera
que si el corazón lo buscara no lo encontrara.¹⁴¹⁹

VIII b. 5. Relatos sobre el silencio y el habla

Bozorgmehr

1. Preguntaron a Bozorgmehr ¿qué es lo mejor que Dios le da al hombre? Respondió que la razón natural. Le preguntaron ¿y si no? Respondió que una educación que le haya costado adquirir. Le preguntaron ¿y si no? Respondió que buen temperamento con el que congenie con las gentes y con el que se guarde de amigos y enemigos. Le preguntaron ¿y si no? Respondió que el silencio, por cuanto es encubridor de los defectos. Le preguntaron ¿y si no? Respondió que la muerte, para que lo quite del mundo. ‘Awfi termina diciendo que esto es porque el que no esté ornado de estas cualidades encomiables y de esta buena moral, para él es preferible la muerte antes que la vida, como dice Mahoma: *o descansa o que descansen de ti*. ‘Awfi remata con un verso:

Aunque la mayoría de la gente está perdida
y poca es la que halla la salvación, con todos
vive de tal manera que al morir tú descansas
y no vivas de tal manera que al morir, descansen de ti.¹⁴²⁰

¹⁴¹⁹ L. II, cap. XXI, 549-551. “Sobre la confidencialidad y sus ventajas”.

¹⁴²⁰ L. II, cap. XVIII, 472-473. “Sobre la virtud del silencio y el habla”.

Ḥajjāj b. Yūsuf

2. Cuentan que trajeron prisioneros de los hombres de ‘Abd-al-Raḥmān b. Aṣ‘aṭ ante Ḥajjāj b. Yūsuf, y que éste comenzó a ajusticiarlos. Y había entre ellos un hombre juicioso, sabio y elocuente, por el que el visir de Ḥajjāj, Zayd b. Aslam, comenzó a interceder. Pero Ḥajjāj rechazó su intercesión y ordenó su ejecución. Cuando lo estaban llevando al lugar de ejecución, aquel hombre giró la cara y le sonrió a Ḥajjāj, quien al punto ordenó lo trajeran para preguntarle a qué se debía aquella sonrisa en aquella situación. Aquel hombre le respondió que por la ignorancia de su visir al pedirle algo que no estaba en su mano, y por su tacañería al escatimar en algo sobre lo que él no tenía ningún poder, es decir, la vida y la muerte suya y la de los demás, que están en manos del poder de Dios. Ḥajjāj le dijo que buenas eran aquellas palabras que había dicho, que lo perdonaba por su fe. ‘Awfī termina diciendo que fue por aquella agudeza soltada por su lengua en un estado de desesperación y privación por lo que se libró de ser ajusticiado.¹⁴²¹

Moḥammad b. ‘Abd-al-Malek

3. Cuentan que estaba Moḥammad b. ‘Abd-al-Malek un día en el tribunal y entra un joven y se sienta frente a él. Cuando Moḥammad comenzó a hacer su trabajo, pregunta al joven para qué había venido, a lo que le responde que se lo diría después. Cuando se terminó aquella asamblea y todos se fueron, aquel joven se le acercó y le dijo que era un hombre que había sido víctima de una injusticia, y que venía a pedir justicia. Cuando Moḥammad le preguntó quién le había tratado injustamente, le respondió que él. Moḥammad le preguntó ¿qué mal le había hecho? Le respondió que su administrador se había apoderado de sus tierras, y que, valiéndose de su poder [de Moḥammad], se quedaba con la cosecha. El joven termina rogándole que escribiese una orden para que su administrador dejara de hacer aquello. Moḥammad le pidió testigos, pruebas y otras muchas cosas. El joven le respondió que el testigo es ya de por sí la prueba, y que esas muchas cosas que pide no probarían más que su impotencia y que no sabe hablar. Moḥammad se quedó avergonzado ante aquel argumento e inmediatamente escribió una orden dándole lo que pedía.¹⁴²²

¹⁴²¹ L. II, cap. XVIII, 476. “Sobre la virtud del silencio y el habla”.

¹⁴²² L. II, cap. XVIII, 473-474. “Sobre la virtud del silencio y el habla”.

Faḏl b. Rabi‘

4. Le preguntaron a un sabio si había algo que embotase la lengua elocuente y entorpeciese un talento perfecto. Le respondieron que sí, que el tener que pedir, y que la prueba de ello es que en la época de la catástrofe y de las calamidades¹⁴²³, Faḏl b. Rabi‘ necesitó a Abu ‘Abbād¹⁴²⁴, uno de los notables del califa al-Ma’mun, y cuando se presentó ante aquel y comenzó a hablar, se le embotó la lengua y se quedó mudo y sin poder expresarse. Abu ‘Abbād le dijo que qué extraño, que gracias a su elocuencia había sido el visir de dos califas. Faḏl le respondió que él no estaba acostumbrado a pedir, que a él le pedían las gentes, así que si su lengua se prestaba a pedir y, por ello, quedaba embotada, quedaba disculpada. A Abu ‘Abbād le gustó aquellas palabras y se esforzó en atender sus peticiones.¹⁴²⁵

Al-Ma’mun

5. Cuenta el *Tāriḳ-e ḳolafā-ye Bani al-‘Abbās* que cuando Ṭāher Ḍu-l-Yaminin conquistó Bagdad y dio muerte al Comendador de los Creyentes, Moḥammad-al-Amin y la población juró lealtad a al-Ma’mun, Faḏl b. Sahl, que era visir de éste, tuvo mucho que ver en todo eso al punto de que aquello se obró gracias a su ayuda, su capacidad, su coraje y su buen hacer, gracias a todo lo cual pudo subyugar a los adversarios y sentar en el trono califal a al-Ma’mun. Y aun cuando Faḏl b. Sahl era uno de los hombres más capaces y sabios del momento, se le pasaba el detalle que hay que callarse lo que uno tiene en el corazón pues muchas veces ha pasado que la lengua ha entregado la cabeza a la espada y se ha pasado vergüenza por algo proferido fuera de lugar. Así las cosas, hablaba continuamente, y en una ocasión dijo en tono de jactancia que a nadie le habría sido posible hacer lo que él había hecho, y aseveró que había traspasado el califato de Moḥammad-al-Amin a al-Ma’mun, de la misma manera que Abu Moslem fue capaz de traspasarlo de los omeyas a los abasíes. Esto lo dijo varias veces, para jactarse, en las reuniones, hasta que un día algunos de los presentes dijeron que lo que él había hecho no tenía nada que ver con lo que había hecho Abu Moslem, pues éste traspasó el califato

¹⁴²³ El autor se refiere a la caída de los Barmakies.

¹⁴²⁴ Personaje no identificado.

¹⁴²⁵ L. II, cap. XVIII, 475. “Sobre la virtud del silencio y el habla”.

de una cabila a otra, pero que he aquí que al-Ma'mun era hermano de al-Amin, además de que como pueden atestiguar todos los notables, al-Ma'mun era sucesor de al-Amin. A Faʿl b. Sahl le enfadaron aquellas palabras, perdió el control y dijo que haría algo para que el califato pasara a otra cabila. Entonces llamó a al-Ma'mun y lo convenció con engaños para que le jurara lealtad a 'Ali Musā al-Rezā. Faʿl b. Sahl le dijo que nadie tenía preferencia para ostentar el califato como la tenían los descendientes del Profeta, y que de entre los que vivían, ninguno era tan grande como 'Ali Musā al-Rezā, por lo que si él [al-Ma'mun] le juraba lealtad, le habrá hecho justicia al que la merece, su nombre será recordado para bien hasta el Día del Juicio Final, y todos le elogiarían además de que sería venturoso que el califato de los abasíes terminase con él [con al-Ma'mun] pues los alavíes se habían hecho fuertes en todas partes y el disenso que podían levantar podía no dejar en paz nunca al califa, pero si le juraba lealtad a 'Ali Musā, sus disensos se apagarían. Al-Ma'mun se dejó engañar por aquellas palabras, hizo llamar a 'Ali Musā, lo nombró su sucesor, le ordenó se vistiera de verde y se fue a dar el discurso acompañado del califa, y nadie, por respeto a Faʿl, se atrevía a aconsejarle, ya que el rey es estéril y no puede tener ninguna persona cercana ni ningún familiar. Cuando la noticia de aquello llegó a Bagdad y los abasíes se pusieron al tanto de lo que estaba ocurriendo, todo ellos se rebelaron contra al-Ma'mun, le retiraron su apoyo, se desdijeron de su juramento de lealtad y nombraron califa a Ebrāhim b. Mahdi, lo cual causó gran quebranto en su autoridad califal, aunque finalmente pudo pararlo todo y pensar acertadamente gracias a que consultó con los de su privanza, que dieron cuenta al califa de las palabras que habían escuchado decir a Faʿl. Y entonces dio muerte a Faʿl en Saraḡs, en unos baños, como ha quedado dicho al principio del libro al hablar del comendador de los creyentes. Así que la causa de que lo mataran fue aquello que dijo, y que bien han dicho en este sentido que:

Si tu lengua guarda los secretos
nada le hará la espada a tu cabeza;
que para matar hicieron la espada
recta y en forma de lengua.¹⁴²⁶

6. Cuenta Aḥmad Abu Yusof que antes de ser visir de al-Ma'mun era uno de sus cortesanos, y que un día estaba sentado junto a él, y estaban presentes Eshāq b.

¹⁴²⁶ L. II, cap. XVIII, 482-485. "Sobre la virtud del silencio y el habla".

Ebrāhim, un cortesano, Ebrāhim b. Mahdi, su tío paterno y varios más. A esto que Ebrāhim b. Mahdi entona este verso:

*Preservad a vuestros corceles¹⁴²⁷, bruñid vuestras espadas
y aprestaos, que han de ser las jornadas del que venza*

Cuando al-Ma'mun oyó aquel verso, se enfadó y se fue. Aḥmad Abu Yusof sigue contando que el califa, al rato lo llamó a él [a Aḥmad Abu Yusof], se quitó la ropa de cortesano, se puso la de servicio y al acudir a donde estaba el califa, vio a éste sentado sobre un cojín negro, junto a Eshāq y a Ebrāhim Moṣ'ebi, y con sus demás privados, cada uno en el lugar que le correspondía a su rango. Entonces ordenó que trajeran a Ebrāhim b. Mahdi, y cuando así hicieron, el califa le preguntó ¿qué fue lo que le indujo a rebelarse contra él y a creerse que merecía ser califa? Ebrāhim respondió sin amedrentarse que una de dos: o el califa le tendría por cuerdo, o por loco; que si lo tenía por loco, he aquí que las acciones de los locos no deben tenerse en cuenta y están exentas de castigo, y que si lo tenía por cuerdo, entonces esperaba que lo que le respondiera en ese momento lo protegiera y lo salvara. El califa le dijo que hablara. Respondió Ebrāhim que sabía el califa mejor que nadie que a Moḥammad-al-Amin no le faltaban ni medios, ni solemnidad, ni sirvientes, ni séquito y que a pesar de todo aquel potencial no fue capaz de hacerle frente. Seguidamente Ebrāhim juró por Dios que él no albergaba aquel deseo [de ser califa], que su intención era la de seguirle a él [a al-Ma'mun], que él [al-Ma'mun] se hiciera con el califato y que este honor se quedara en su familia, ya que veía las acciones e intenciones de Faḏl de hacerse con el califato, de cómo se aliaba con sus enemigos [de al-Ma'mun], y que fue por eso que él [Ebrāhim] intervino hasta que el estandarte de al-Ma'mun se alzara y entonces le cediera a él el califato y estuviera el resto de su vida a su servicio. Cuando Ebrāhim explicó aquello, el califa se calmó, llamó al sirviente y le ordenó que trajera un papel que le había dado en Marv, cuando ordenó emprender la marcha hacia Bagdad. El sirviente fue y trajo una cajita sellada, que abrió y de la que sacó un papel en el que estaba escrito con el puño y letra de al-Ma'mun que cuando llegara a Bagdad le preguntaría a Ebrāhim qué le hizo pretender el califato, y si responde que su intención era que los adversarios de 'Ali Musā y otros no dominaran la situación, que se metía en el asunto hasta que su

¹⁴²⁷ El sentido aquí podría ser el de aminorar la marcha de los caballos, reservándolos así para la carga en la batalla.

estandarte se alzara y pudiera cederle a él el califato, entonces lo dejaría y lo agasajaría, pero que si le daba una respuesta diferente, le cortaría la cabeza. Al-Ma'mun continuó diciendo que aquello que había dicho él [Ebrāhim] ahora, él ya lo hubo visto hacía tiempo gracias a la luz de su discernimiento, y que él había respondido así por ventura, librándose, pues, de la muerte. Seguidamente, el califa le dio un traje de honor y lo perdonó. 'Awfi añade un colofón en el que dice que todo esto fue por un verso que Ebrāhim b. Mahdi pronunció, y que este relato es una advertencia para los privados de los reyes, para que cuiden de su lengua en presencia de éstos, que no deben expresar aquello que pueda provocar su ira y que continuamente deben estar sollozando esta plegaria:

¡Oh lengua! Mantén mi cabeza sobre el cuerpo
que siempre te tengo miedo

'Awfi añade que el juicioso debe siempre tener cuidado con lo que dice, y que si quiere hablar deberá hacerlo tras alabar y agradecer a Dios.¹⁴²⁸

7. Cuentan que había en Bagdad un joven con muchas riquezas que había heredado de sus padres, pero que gastó hasta quedarse en la indigencia. Cierta día, desesperado, se fue al Tigris con la intención de suicidarse. Se montó en una barca, y al llegar a la mitad del río el barquero le preguntó adónde iba, a lo que el joven le respondió que no sabía ni a donde iba ni de dónde venía. Supuso el barquero que aquel joven era, o un pobre o un enamorado, por lo que le pidió que le contase qué le pasaba. Aquel joven le contó lo pobre que era, y el barquero le dijo que le iba a llevar a la otra orilla del río, que estuviera seguro de que Dios le iba a abrir las puertas. Cuando llevó al joven a la otra orilla, había allí una mezquita a la que habían acudido notables. El joven entró, y al rato entró el cadí de Bagdad con unos ulemas y se sentaron. Al rato vino un sirviente y los llamó, y el joven se metió entre ellos. Y la causa de aquella aglomeración eran los esponsales de una dama. Cuando se celebraron los esponsales, vinieron los sirvientes y colocaron una bandeja de oro con almizcle delante de cada uno de los invitados, pero al joven, nadie lo llamó. Y entonces uno de los sirvientes contó lo que pasaba al califa, que había un joven entre los imames y notables, y que faltaba un regalo. Preguntó el califa si

¹⁴²⁸ L. II, cap. XVIII, 485-489. "Sobre la virtud del silencio y el habla".

habían apuntado los nombres de todos, a lo que el sirviente respondió que sí, pero que ese joven estaba de más. El califa ordenó que le preguntaran a aquel joven si no sabía acaso que no se debía ir a los lugares privados de los reyes y los califas sin haber sido invitado. El joven respondió que no había venido sin haber sido invitado. El califa preguntó quién le había invitado. El joven preguntó entonces ¿quién lo había invitado a él?¹⁴²⁹ El califa respondió que sus sirvientes. El joven respondió: “*Tus sirvientes lo invitaron a él, y tu generosidad me invitó a mí*”. A al-Ma'mun le gustó en extremo esta su ocurrencia y ordenó que le entregasen un traje de honor y excelsos regalos, siendo por aquella ocurrencia que profirió su lengua por lo que se libró de la humillación y pasó a tener el honor de servir al califa.¹⁴³⁰

Anónimos, sin especificar o inidentificados

8. A un rey Dios le había dado un hijo listo y sagaz. El rey le encargó a un maestro sabio su educación. Cierta día el niño le dijo a su maestro que las ciencias no tienen fin, que su aprendizaje requeriría una vida entera, y le pidió pues que le enseñara algo breve y útil que le sirviera para ambos mundos. El maestro le dijo que si quería ser salvo en ambos mundos, optase por mantener silencio. Así pues, el niño cerró la boca y no decía nada. Esto causaba sufrimiento a su padre ya que pensaba que le había ocurrido algo, al punto que hizo llamar a médicos y hechiceros, que no pudieron hacer nada. Cierta día aquel rey se fue de caza con su hijo. Se escuchó el graznido de un francolín, y los jinetes le siguieron la pista hasta que lo cazaron. El hijo le dijo al ave que si se hubiera callado se habría salvado, lo cual oyó uno de los acompañantes, que fue al rey y le dio la buena nueva de que su hijo había hablado. El rey, contento, llamó a su hijo, pero éste guardó silencio, por mucho que el padre intentó hacerle hablar. Finalmente el rey se enfadó y ordenó que le dieran de palos al hijo. Éste dijo que su maestro estaba acertado cuando dijo que el silencio salva pues si se hubiera callado se habría librado de ser apaleado, lo cual corrobora las palabras del Profeta cuando dijo: *quien calló se salvó*.¹⁴³¹

¹⁴²⁹ Es de suponer que se refiere al barquero, que estaba presente allí.

¹⁴³⁰ L. II, cap. XVIII, 476-479. “Sobre la virtud del silencio y el habla”.

¹⁴³¹ L. II, cap. XVIII, 481-482. “Sobre la virtud del silencio y el habla”.

VIII b. 6. Relatos sobre la lealtad y la deslealtad

Sa'id b. 'Amr

1. Sa'id b. 'Amr cuenta que cuando el califato de 'Omar b. 'Abd-al-'Aziz, era Yazid b. Mohallab [b. Abi Şofra Azdi] uno de los privados del califa, el cual siempre lo colmaba de atenciones y mantenía una gran cercanía. Así, unos envidiosos la emprendieron contra Yazid de tal manera que el califa se airó con él e incluso lo llegó a encarcelar. Sa'id sigue contando que entre él y Yazid había una amistad sincera desde hacía años, y que por eso se puso a pensar en una manera y mostrar un acto de lealtad así como su amistad sincera; pero los guardias no se lo permitían, así que fue ante el califa y le explicó que Yazid le debía cincuenta mil dinares, que no tenía ningún aval, y que temía que muriera en prisión y se quedara sin cobrar, así que le pedía permiso para ir a visitarlo y reclamarle como fuera posible aquella deuda. Sa'id sigue contando que lo que pretendía con aquella petición era poder ir a verle una vez y mostrar un acto de fidelidad. Cuando el califa le dio permiso para aquello, Sa'id fue inmediatamente a ver a Yazid, al que vio sentado, con unas pesadas cadenas en los pies y custodiado por unos guardias severos. Cuando Yazid vio a Sa'id, se extrañó y le preguntó cómo había podido ir a visitarlo, a lo que le respondió la treta que había utilizado para ello. Sa'id sigue contando que entonces Yazid ordenó que sus administradores le entregasen a él [a Sa'id] cincuenta mil dinares no fuera a ser que algunos fueran diciendo por ahí que Sa'id era un embustero que había mentido al califa. Sa'id prosigue diciendo que tras aquello, fue ante 'Omar b. 'Abd-al-'Aziz y le dijo que en su corte no había nadie sincero ni que dijera la verdad, y seguidamente le contó lo ocurrido con Yazid. Cuenta Sa'id que entonces el califa se sorprendió por la sincera amistad y la lealtad [de Sa'id] y por la perfecta voluntad de Yazid, por lo que ordenó su liberación diciendo que alguien que es capaz de hacer aquello por su alta voluntad y caballerosidad y para no permitir que un amigo quedara como un mentiroso no debería estar confinado en prisión. Sa'id termina diciendo que la liberación de Yazid se debió a la amistad que tenían ambos y a la elevada voluntad de su amigo.¹⁴³²

Al-Manşur

¹⁴³² L. II, cap. XIX, 505-506. "Sobre la virtud de la lealtad".

2. Cuentan que el califa al-Manṣur le dijo a Eshāq Moslem ‘Oqayl¹⁴³³ que le escribiera una carta a su hermano [de Eshāq] para decirle que se separara de su tío paterno que se había rebelado contra él, que le diera garantías de que se le daría lo que pidiera, que él [el califa] le recompensaría por ello [a Eshāq]. Eshāq le respondió al califa que jamás le diría a su hermano que fuera desleal, de la misma manera que si alguien le dijera a él que se separase del califa, tampoco le respondería, y continuó diciendo señalando a su propio sable que lo utilizaría contra el enemigo obedeciéndole a él, que estaría dispuesto a darle con él en la cabeza de su hermano y luego en la de sus detractores. A al-Manṣur le gustó en sobremanera aquellas palabras y lo encomió.¹⁴³⁴

3. Cuentan que en cierta ocasión se trajo a colación ante el califa al-Manṣur la batalla de Hešām ‘Abd-al-Malek contra el César de Bizancio. El califa dijo que alguien tendría que haber que hubiese sido testigo de aquella batalla, para que la contase al detalle. Le dijeron que sí, que había un anciano que había estado en ella. El califa lo hizo llamar y le pidió que la contara. Mientras la contaba, cada vez que mencionaba el nombre de Hešām, hacía una plegaria por él y se deshacía en elogios hacia su persona, y así hasta que al-Manṣur se enfadó y le dijo gritándole que no tenía educación, que ¿por qué alababa a su enemigo en su presencia y hacía plegarias por él? Aquel anciano le respondió que aunque Hešām fuese su enemigo, he aquí que le debía favores, que se habían convertido en un collar que nadie le quitaría sino era cortándole la cabeza. Cuando al-Manṣur escuchó aquellas palabras, le pidió que se acercara y se las repitiera, y entonces el anciano explicó que Hešām le había proveído el sustento y que había sido muy generoso con él, que mientras había estado en vida no había necesitado de nadie, y que si una vez muerto no hacía por él esas plegarias, lo tacharían de desleal. Al escuchar aquella historia, al-Manṣur se puso a llorar, por la lealtad mostrada por aquel anciano, y dijo que el arbusto de la beneficencia había que plantarlo en tierra semejante para que dé su fruto en elogios y recompensas. Dicho esto, lo honró y lo mantuvo junto a sí.¹⁴³⁵

Mohammad-al-Amin

¹⁴³³ Personaje no identificado. Según Nizāmu’-d-Dīn, “Ishāq ‘Uqaylī”. Cf. NIZĀMUD-DĪN, 1929, 208.

¹⁴³⁴ L. II, cap. XIX, 510. “Sobre la virtud de la lealtad”.

¹⁴³⁵ L. II, cap. XIX, 515-516. “Sobre la virtud de la lealtad”.

4. Cuentan que el Comendador de los Creyentes Moḥammad-al-Amin tenía una esclava moza llamada Ġādera, que estaba dotada de una gran belleza. El califa estaba muy enamorado de ella, y cada vez que estaban a solas él le decía que temía que si moría, se convirtiera ella en objeto de placer de sus hermanos y la engatusaran con dineros para desposarla. Ġādera juraba que si un día el califa moría jamás sería de nadie, sino que se ocuparía de sus quehaceres hasta que le llegara la hora de la muerte, pues tras haber tenido la dicha de verlo a él y oírlo a él, ¿cómo podía tener ojos para otro? Y palabras de esta guisa le dijo Ġādera al califa, e hizo graves juramentos. Y ocurrió que Moḥammad-al-Amin murió, y al-Ma'mun ocupó el trono califal. Éste escuchó muchas veces la fama de la belleza de Ġādera, así que envió a un puñado de mujeres lenguaraces para que engatusaran a Ġādera. Así hicieron, la convencieron y la tomó al-Ma'mun por esposa. En la primera noche de bodas estaba Ġādera durmiendo junto a al-Ma'mun, y ella soñó que Moḥammad-al-Amin vino a la cabecera de la cama en la que estaban ellos y le decía a ella que se le había olvidado el pacto que hizo.

*Incumpliste nuestro pacto tras hacerme vecino de los moradores de las tumbas
Y me olvidaste, y rompiste tus promesas, y todas tus promesas fueron mentiras y embustes
Y amanecí en medio de un colectivo que estaba podrido, y pedí que viniesen las huríes de pelo trenzado
y tú te desposaste traidoramente y con engaño con mi hermano, y bien acertó aquel que te puso de nombre Ġādera¹⁴³⁶
Bendito sea tu nuevo compañero, que la vida te sea favorable
y que antes del alba te unas [aquí] y te conviertas en lo que yo me he convertido*

Cuando Ġādera escuchó en sueños aquellos versos a Moḥammad-al-Amin, dio un grito, se despertó, se lo contó a al-Ma'mun, y así, en medio de lágrimas y suspiros, murió a la mañana siguiente, tal como había suplicado Moḥammad-al-Amin en el último verso. 'Awfī termina con un colofón que dice para que los sensatos sepan que la traición y la deslealtad no trae sino privaciones y es causa de muerte e inestabilidad. Remata con un verso:

Y la fidelidad es algo cuyo nombre he escuchado

¹⁴³⁶ Es decir, "Traidora".

*pero que no he visto, ni tampoco sus efectos.*¹⁴³⁷

Faḏl b. Sahl

5. Cuentan que antes de que Faḏl b. Sahl tuviese cargo alguno en el gobierno, mantenía con un verdulero llamado Ḳodādād¹⁴³⁸ una amistad tal que, cada vez que venía a Bagdad se quedaba en casa de éste, que lo atendía muy bien. Cuando Faḏl subió de escalafón y llegó a ser visir del califa al-Ma'mun, ocurrió, sorprendentemente, que a Ḳodādād le fueron mal las cosas, de tal manera que su riqueza tornóse en pobreza provocándole pérdidas todo negocio que emprendía, por lo que no tuvo más opción que marchar a Jorasán, ante Faḏl, para pedirle ayuda. Cuando Faḏl escuchó la noticia de su llegada, se alegró, lo hizo llamar, le entregó trajes de honor, le colmó de atenciones y le dio permiso para que siempre estuviera a su lado, cuando estuviese a solas. Y ocurrió que cierto día vino aquel verdulero ante Faḏl y lo encontró triste. Al preguntarle porque estaba en ese estado de ánimo, Faḏl le contestó que hoy su ejército estaba en Bagdad, que se habían rebelado los jariyíes, y que no tenía suficientes fuerzas militares para hacerles frente. Ḳodādād le respondió que el visir no tenía por qué preocuparse de aquello, que el Cielo había acudido en su ayuda ya que tenía de su lado a gente capaz, que solo bastaba que hiciera un gesto para que todos los enemigos quedasen domeñados y vencidos, y que si así lo ordenaba, él mismo se encargaría de aquel importante asunto e iría a derrotar a los enemigos. Faḏl estuvo de acuerdo, y vio conveniente dotarle de milicias, y, si ganaba y vencía al enemigo, se conseguiría lo que se quiere, y si no, al menos no regresase sin paladines y condestables. Así que le hizo todos los preparativos y lo envió con un batallón para que le hiciera frente a los jariyíes. Cuando se encontró cerca del frente, Ḳodādād dijo a los soldados que vosotros sabéis que la razón está de vuestra parte, y no de ellos, que deben ser constantes en la batalla, evitar la ignominia de la huida, saber que nunca la mentira ha perdurado y que daría cien mil dirhams a cada uno que matara a un jariyí o le trajese una cabeza de ellos. Cuando las milicias escucharon aquello, todos atacaron, y en ese mismo primer ataque vencieron a las tropas enemigas y capturaron al rebelde, que trajeron ante Ḳodādād atado de manos. Ḳodādād envió una misiva a Faḏl en la que le decía que sabe que él no es más que un comerciante, que por tanto no sabe escribir manifiestos de victoria, pero que he aquí le

¹⁴³⁷ L. II, cap. XIX, 493-495. "Sobre la virtud de la lealtad".

¹⁴³⁸ Personaje no identificado.

comunicaba que llegaría tras esta misiva con el condestable de los jariyíes maniatado. Cuando Fażl leyó aquello se alegró y le dio al califa la buena nueva. Cuentan que aquella noche soñó Fażl que le dijeron que la victoria de ẖodādād el verdulero se debía a la fidelidad al pacto de amistad, pues todo el que en sus días de ventura mantenga la lealtad con sus amigos, siempre controlará lo que haya tanto a su diestra como a su siniestra.¹⁴³⁹

Abu-l-‘Abbās Esferāini

6. Abu Moḥammad ‘Abdollāh Aḥmad Faqih¹⁴⁴⁰ contó que cuando ẖāja Abu-l-‘Abbās Esferāini era visir del sultán Maḥmud ordenó la construcción de una madraza que daba a su casa [de Abu Moḥammad]. Abu Moḥammad sigue contando que un día vio cómo un hombre se acercaba a aquella madraza, y tras saludarle le preguntó quién la había ordenado construir, a lo que le respondió que el visir de Gazni, ẖāja Abu-l-‘Abbās Esferāini. Aquel el hombre comenzó a contar que cuando era su administrador, en Bujara, se encontraba en su casa, pues se la había alquilado, que era un hombre muy generoso, hospitalario, que cada mes le daba más de lo que le correspondía, que se había comportado muy amablemente con él y sus hijos y que cuando se tuvo que ir le dio todos los enseres que no se podían transportar, y que por todo aquello, siempre rezaba por él. El hombre terminó diciendo que cuando escuchó que había subido de escalafón decidió venir, acaso le reconociera su derecho como compañero y fuera leal como amigo. Abu Moḥammad sigue contando que cuando oyó la historia de aquel anciano, le respondió riéndose y llamándolo cándido e ignorante, y preguntándole cómo creía que por haberle alquilado su casa a un hombre y haber recorrido una gran distancia iba a conseguir lo que quería, pues quizá incluso ni lo reconociera, cuanto más le hiciera valer algún derecho. Cuando el anciano escuchó aquella respuesta, se puso triste y dijo que es verdad aquello que dicen que “no consultes con aquel que no conozcas”, y, dicho esto, se marchó. Abu Moḥammad cuenta que le sorprendió la candidez de aquel hombre, pero que le dio pena de él, por lo que lo siguió, le pidió disculpas y le dijo que efectivamente aquel visir era un prohombre y que sin duda le haría favores, dicho lo cual se sacó un dinar de oro del turbante, le pidió que lo cogiera para sus gastos del camino, y que le perdonara, pero el anciano agarró la moneda y le respondió que no era ni un mendigo, ni

¹⁴³⁹ L. II, cap. XIX, 507-510. “Sobre la virtud de la lealtad”.

¹⁴⁴⁰ Personaje no identificado.

quería nada de él ni tampoco le había hecho nada como para tener que perdonarlo, dicho lo cual, se marchó. Abu Moḥammad sigue contando que a los cinco o seis meses estaba él sentado con el administrador de la madraza cuando vio venir a aquel anciano, que iba acompañado de dos bellos mozos esclavos, y, tras saludarse, le preguntó por él, y el anciano le contó que cuando se marchó se quedó pensando para sí que él [Abu Moḥammad], tenía razón, que el haberle alquilado la casa a alguien no era algo como para coger y recorrer una distancia, y que luego tenga el visir que reconocerle, además de que bien podría ser que se negara a reconocerle por cuanto lo había conocido cuando aún no era nadie. Aquel anciano siguió contando que, así pues, decidió regresar a Bujara, pero pensó que no estaba bien haber recorrido casi todo el camino y regresar, que lo mejor sería ir a Gazni, trabajar de sastre allí cinco o seis meses y ganar algún dinero con el que contentar a sus hijos a su regreso. El anciano siguió contando que así de triste y descorazonado vino a Gazni, se alojó en un caravasar, se lavó la ropa y se fue a los baños públicos. Siguió contando que un día estaba parado de pie cerca de la casa del visir, cuando éste salió, lo miró y lo reconoció, y al punto envió a un jinete para que le preguntara si no era él Abu Ṣāleḥ¹⁴⁴¹ el sastre, a lo que contestó afirmativamente, así que, al punto lo llevó ante el visir, al que se lo hizo saber; él se postró y, tras los cumplidos de rigor, el visir se puso muy contento de verle y le dijo que bien había hecho en hacer valer el derecho de compañero y haber sido leal no habiéndole olvidado. Aquel anciano siguió contando que entonces el visir lo abrazó, lo sentó a su lado y le preguntó por su familia y por sus hijos. Entonces el visir ordenó que le prepararan un aposento pertrechado de alfombras y enseres. Aquel anciano siguió contando que tras alojarse allí, al día siguiente vino un sirviente que le dio cinco mil dírham y cinco prendas de vestir, y que cada noche el visir lo llamaba y le pedía que le contara cosas, y que, cuando llevaba allí una semana, el visir le hizo llamar una noche y le pidió que le dijera la verdad, si prefería quedarse o regresar, que si quería quedarse, entonces enviaría a alguien para que le trajera todas sus cosas, pero que si prefería regresar, entonces pertrecharle para su regreso. Aquel anciano siguió contando que tras hacerle una reverencia le respondió que aunque estar en su presencia es motivo de dicha, sin embargo a las gentes les tira la tierra. El visir le respondió que a la mañana del día siguiente ordenaría los preparativos para su regreso. Al día siguiente le dio mil dinares de oro rojo, otros cien dinares para cada uno de sus dos hijos, cincuenta dinares para

¹⁴⁴¹ Personaje no identificado.

cada una de sus cuatro hijas, además de tres telas de brocado, diez telas de seda ondulada, turbantes de pelo y chales rojos como presentes para los amigos. Aquel anciano termina diciendo que con todos aquellos presentes regresó, y que fue gracias a la lealtad de aquel buen y generoso visir cómo se convirtió en un hombre opulento.¹⁴⁴²

Anónimos, sin especificar o inidentificados

7. Cuentan que había en la antigüedad, en Balj, un rey¹⁴⁴³ justo y virtuoso con un gran reino y dotado de una gran pompa así como de muchas riquezas. Este rey decidió hacer la peregrinación a la Caaba para comenzar a aprovisionarse para el otro mundo. Cuando hizo la peregrinación y regresaba por el desierto vio un palanquín cubierto con cortinas que cual nubes cubrían una belleza como el sol, que, al ver el gobernador, se quedó prendado de tal forma que se enamoró de ella. Y resulta que se trataba de la mujer de un célebre comerciante de Bagdad, que también regresaba de la peregrinación. El rey, enamorado, perdió el apetito y el sueño, y mientras tanto la caravana llegó a Bagdad, y aunque él daba muestras de su amor, ella no reaccionaba. Aquel desgraciado se quedó en Bagdad hasta que llegó el día de la partida de la caravana a Jorasán, en la que el rey, aunque quería partir en ella, no quería abandonar en Bagdad a su amada y partir él hacia su tierra con el corazón destrozado. Así que, allí se quedó. Y resulta que el rey paraba mucho en la tienda del marido de aquella mujer, sin saber éste su secreto, ni el rey la identidad del comerciante. Y el rey le contaba a veces cosas sobre su reino y otras cosas sobre la piedad y el bien, de tal manera que se hicieron buenos amigos. Cierta día el comerciante le preguntó al rey cuál era la razón de haberse quedado en Bagdad, teniendo en cuenta que en el Jorasán tenía un reino. El rey le contó la historia, y al punto se dio cuenta el comerciante de que se trataba de su propia esposa. El comerciante le dijo que él sabía quién era aquella mujer y donde vivía, que iba a hacer lo posible para que él alcanzara el objeto de su deseo. Así que el comerciante regresó a su casa, repudió a su esposa, y ésta, alterada, no pudo impedirselo, pero el marido le explicó lo que ocurría, y al final, se quedó satisfecha. Cuando se cumplió el periodo de espera¹⁴⁴⁴, el

¹⁴⁴² L. II, cap. XIX, 510-514. “Sobre la virtud de la lealtad”.

¹⁴⁴³ El relato comienza refiriéndose al protagonista como “amir” (gobernador), y así lo hace varias veces. Pero otras veces utiliza el término “šāh” o “pādešāh” (rey), opción ésta que también constan en otros mss. He optado por dejarlo como “rey” porque el ambiente que se retrata es más regio que político, como por ejemplo cuando ‘Awfi utiliza “molk” y “mamlekat” (reino) para referirse a sus dominios, además de “bārgāh” (corte), o decir que tenía “gobernadores y visires”.

¹⁴⁴⁴ Es decir, el periodo que hay que esperar para descartar un posible embarazo del marido anterior.

comerciante fue y le anunció al rey que aquella mujer de la que estaba enamorado estaba lista para que la tomara, que todo el asunto había salido bien y que la presa ya estaba en su red. El rey encomió su esfuerzo, se celebraron los esponsales, y cuando el rey y su nueva esposa se quedaron a solas, ésta comenzó a llorar, y aquel le dijo que llevaba tiempo inquieto y sin dormir esperando deleitarse en su belleza, y que cuando había llegado el momento, va y se pone a llorar, y seguidamente le pregunta la razón de aquel llanto. Ella le responde que la razón es que la había separado de su marido, con el que estaba desde que tenía siete años y quien le daba con su riqueza el sosiego. El rey le preguntó quién era su marido, a lo que le respondió que aquel comerciante. Cuando él escuchó aquello, quedó muy turbado y tan avergonzado que se le notó en el rostro, y entonces dijo que lo que aquel hombre noble había hecho no lo hacía nadie en el mundo, y seguidamente le dijo a ella que estuviese tranquila, que él renunciaba a la lujuria y que convertiría aquellos sus esponsales en un pacto entre hermano y hermana. Ella, complacida, le dijo que aunque estar en su compañía era algo bueno, el amante estaba primero. El rey le cogió la mano, la tomó por hermana, pero le dijo que no tenía justificación devolverla inmediatamente a casa de su marido, sino que debía llevársela al Jorasán y allí hacer algo para que ella consiguiese lo que deseaba. Entonces preparó regalos, y fue al comerciante, al que dijo que nadie jamás había hecho lo que él, que un hombre así de noble no podía quedar sin ser retribuido, y que si en alguna ocasión pasaba por Jorasán, que le agradecería todo aquello en la medida que pudiera. Así pues, el rey se puso en camino hacia Balj. Cuando llegó a las marcas de Balj mandó que se anunciase su llegada, y que venía acompañado de una hermana que había encontrado tras haberla perdido, que debía preparársele un elevado palacio bien pertrechado y dotado de sirvientes. Así lo hicieron, y se le ordenó a todas las esposas de los notables que le hicieran compañía. Y a diario iba el rey e visitarla y consultaba con ella los asuntos del reino. Y de esta manera transcurrió un año, y mientras, de manera extraña y sorprendente, ocurrió que a aquel comerciante comenzaron a irle mal las cosas, y tuvo grandes pérdidas en sus negocios hasta el punto de quedarse en la ruina, con muchas deudas, por lo que se vio obligado a vender su casa y sus bienes, marcharse de Bagdad por los enemigos y ponerse en camino, avergonzado, hacia Jorasán. Cuando llegó a Balj se quedó pensando cómo le iba a contar al rey todo aquello que le había pasado, y temía no fuera a ser que el rey le fuese desleal y no le atendiese. Un día el rey salió de la corte a cazar, y vio de lejos al comerciante. Ordenó a unos privados que lo llevaran a la corte y le preguntaran quién era. Cuando el rey se enteró de que aquel hombre era aquel

comerciante que tanto bien le había hecho, al punto lo hizo llamar, lo reverenció, lo colmó de halagos y le dijo que había venido a su casa, que si le entregaba todo el reino y él mismo se pusiera a su servicio, aún no sería suficiente retribución por todo lo que había hecho por él pues *el que comienza haciendo el bien, no es suficiente [toda la retribución que se le dé]*. Así que lo agasajó, y lo antepuso a todos sus gobernantes y visires, dejando las llaves de su reino al amparo de su capacidad hasta que en poco tiempo llegó a ser uno de los acaudalados de Jorasán. Y pasado un tiempo le envió al comerciante un mensaje en el que le decía que hasta ahora lo que habían mantenido había sido una amistad sincera, que ya era hora que convertirla en un vínculo familiar, que tenía una hermana muy casta y piadosa y sin par en belleza, que se la quería dar como esposa para de esta manera agradecerle en parte lo que había hecho por él. El comerciante aceptó, se celebraron los esponsales, y cuando llegó la noche de bodas y el comerciante fue a la casa de la esposa, ésta se le acercó, lo abrazó de manera descarada y comenzó a reírse. Él le preguntó qué atrevimiento era ese en el que incurría la reina. Ella le preguntó si la reconocía, a lo que él respondió que no. Entonces ella le reveló su identidad, y le contó todo lo que había ocurrido con aquel rey. Un día el rey le preguntó al comerciante si tenía algún deseo, y éste, tras los cumplidos de rigor, le pidió dejarle ir a Bagdad una vez para que así amigos y enemigos pudieran ver en él las dádivas del rey, para que sus amigos se regocijen en ellas, y causar dolor en los envidiosos. El rey consintió, pero le dijo que fuera seis meses más su invitado. Entonces, a escondidas del comerciante, envió el rey a Bagdad a algunos de su confianza, a los que dio mucho dinero para que compraran todos los bienes y posesiones que el comerciante había vendido o empeñado, y que le construyesen casas. Así hicieron y así se lo hicieron saber al rey, quien entonces dejó marchar al comerciante. Este se despidió y se puso en marcha hacia Bagdad. Antes de llegar a Bagdad estaba el comerciante pensando en donde iba a pernoctar cuando llegase, pero a esto que hombres del rey de Balj fueron a recibirle y le entregaron los pagarés de los bienes que había vendido, siendo así como aquel hombre caballeroso vivió sosegadamente el resto de su vida debido a la fidelidad a la palabra de aquel rey bondadoso, y así fue cómo la lealtad de aquel rey y la nobleza de aquel comerciante se propagaron por el mundo.¹⁴⁴⁵

¹⁴⁴⁵ L. II, cap. XIX, 496-503. “Sobre la virtud de la lealtad”.

VIII b. 7. Relatos sobre la calumnia, la difamación y el chismorreio

‘Abd-al-Mālek Marvān

1. Cuentan que el califa ‘Abd-al-Mālek Marvān tenía a Qabiṣa Davātdār¹⁴⁴⁶ como si fuera un visir, pues lo mantenía en lo más alto junto a sí. Un día el califa le dijo a Qabiṣa que lo había elegido y le había dado el honor de mantenerlo junto a él para que dijera en su presencia aquello que viera conveniente, hablara sin miedo o le pidiera, que todo sería oído. El califa continuó diciéndole que debía empero abstenerse de tres cosas si no quería que su complacencia se tornase en contundencia. Qabiṣa le preguntó cuáles eran aquellas tres cosas para así evitarlas, a lo que el califa le respondió que, primera, debía abstenerse de mentir en su presencia, pues el mentiroso es vil a los ojos de los demás y las gentes desconfían de él; segunda, alabarle en su presencia, pues él ya se conocía a sí mismo y sus alabanzas no le harían ni famoso ni feliz; tercera, murmurar en su presencia y hablar mal de los sirvientes y la plebe, pues si murmuraba de la plebe tendría que ponerse mal con los difamados y castigarlos por su deslealtad, provocando así la repulsa de la gente, y si murmuraba de sus sirvientes se pondría mal con ellos, éstos tendrían miedo y se produciría un desorden en los asuntos del reino. ‘Awfī termina diciendo que quien reflexione en este relato y fundamente su estado en esa premisa mantendrá a salvo su ventura y su gloria.¹⁴⁴⁷

2. Cuentan que en cierta ocasión un hombre le escribió a ‘Abd-al-Malek diciéndole que tenía un consejo que quería darle a solas. Ordenó ‘Abd-al-Malek que se fueran todos e hizo llamar a aquel hombre. Cuando éste se dispuso a hablar, el califa le dijo que primero escuchara lo que tenía que decirle y que luego dijera lo que viera oportuno. El califa le dijo que cuidado no vaya a alabarle, que él se conocía más a sí mismo más de lo que él le conocía, y que no difamara a nadie cayendo así en la infamia, que él no castigaría a nadie hasta ser comprobadas sus palabras y ser una verdad más clara que el sol, que no le pusiera en contra de la plebe ya que ésta necesitaba más de su clemencia que de su castigo. Cuando el hombre escuchó aquellas palabras pidió al califa permiso para retirarse pues con su nobleza de carácter le había obstaculizado el camino a todos

¹⁴⁴⁶ Personaje no identificado. En lugar de “Qabiṣa”, en los mss. MATN y MP2 consta “Maṣṣur” y “Qaṣia” respectivamente.

¹⁴⁴⁷ L. III, cap. XIX, 566-567. “Sobre la reprobación del chismorreio, la calumnia y la difamación”.

los murmuradores.¹⁴⁴⁸

Al-Mo‘tašem¹⁴⁴⁹

Al-Mo‘tažed

3. Cuentan que un hombre fue ante el califa al-Mo‘tažed y le dijo que quería contarle algo a solas. El califa le dijo que si lo que le contaba era verdad, sería por ello encomiado, y si era mentira, sería reprendido. El hombre le contó que un militar, vecino suyo, que estaba destacado en tal puesto fronterizo con las tierras de los infieles había abandonado su puesto sin permiso para venir aquí. El califa le respondió que le había hecho un favor informándole de aquello, pero que él no había respetado el derecho de vecindad y que aunque lo que le había revelado era cierto, ningún beneficio le reportaba el haberlo revelado, que aquella vez le perdonaba aquella osadía, y que si esto hacía era porque el rey debe solamente reprender al que delinque por vez primera, y castigar solo si reincide, y que no quería que en su presencia se profirieran más palabras de aquella clase ya que no había nada peor que murmuradores y calumniadores pues si dicen la verdad, dicen lo que no es menester, y si dicen la mentira, incurren en calumnia. ‘Awfi termina diciendo que fue por aquellas palabras por las que el califa al-Mo‘tažed era querido por la gente.¹⁴⁵⁰

‘Abd-al-Rašid Gaznavi

4. En el *Tāriḳ-e Nāšeri* se cuenta que cuando el emir ‘Abd-al-Rašid llegó a sultán tenía éste un niño esclavo que se llamaba Tomān¹⁴⁵¹, osado, vil y cruel, pero al que el sultán quería, por lo que lo elevó a un alto cargo. Empezó Tomān a avasallar al pueblo, y como era una persona vil e infame, se puso también a debilitar a los grandes. Favoreció a Abu Sahl Zuzani para expropiarle los bienes al visir ‘Abd-al-Razzāq Aḥmad Mimandī, y a su hermano [de Tomān] Mobārak¹⁴⁵² le dio varios cargos en la provincia de Baršāvar¹⁴⁵³

¹⁴⁴⁸ L. III, cap. XIX, 568-569. “Sobre la reprobación del chismorreio, la calumnia y la difamación”.

¹⁴⁴⁹ Véase “El hombre chismoso”, en ‘AWFI, 2011, 236. (L. III, cap. XIX, 567-568. “Sobre la reprobación del chismorreio, la calumnia y la difamación”).

¹⁴⁵⁰ L. III, cap. XIX, 565-566. “Sobre la reprobación del chismorreio, la calumnia y la difamación”.

¹⁴⁵¹ Personaje no identificado.

¹⁴⁵² Personaje no identificado.

¹⁴⁵³ Actualmente, Pishawar.

favoreciendo también a murmuradores y calumniadores que daban falsa información que causó la ruina de la provincia. Y la Intendencia de Correos fue entregada en subcontrata, algo que nunca se había hecho allí. Y uno de los difamadores cuyas actuaciones causaron estragos en el reino se llamaba *Ḳaṭīb-e Lut*¹⁴⁵⁴. Y el sultán ‘Abd-al-Rašid favoreció a Abu Ṭāher Seyyed Ḥosayn ‘Ali b. Meh Zan¹⁴⁵⁵ dándole el cargo del superintendente de finanzas, y lo llevó bien y lealmente. Después de tres meses en aquel cargo el sultán le dijo que tenía que ir a la India a [?] ¹⁴⁵⁶ y luego regresar a la corte. Cuando Abu Ṭāher llegó a la India, allí donde fue vio a lugartenientes de Tomān hostigando a la población, acaparándolo todo y causando desórdenes. Abu Ṭāher lo escribió todo y envió el escrito al superintendente de finanzas, que entonces era sheij Abu-l-Faẓl Beyhaqi. Cuando los escritos de Abu Ṭāher llegaron varias veces al sultán, éste reprendió a Tomān por lo que estaban haciendo sus lugartenientes. Por esto, Tomān se indispuso contra Abu-l-Faẓl Beyhaqi, contra el que lanzó difamaciones que llegaron a oídos del sultán, y éste, sin indagar, ordenó a Tomān que lo prendiera, saqueara su casa y lo encerrara. Quitado Abu-l-Faẓl Beyhaqi del escenario, Tomān vio el campo libre y abusó más y aumentó sus atropellos. Le dio un traje de honor a *Ḳaṭīb-e Lut* y lo envió a Baršāvar donde incurrió en injusticias expropiando los bienes de la población. Cuando Abu Ṭāher llegó a Baršāvar, ocurrió que delante de él vino alguien a pedir justicia a *Ḳaṭīb-e Lut*. Abu Ṭāher se puso a darle a éste consejos, pero fue en vano. *Ḳaṭīb-e Lut* le contestó mal y le insultó. Abu Ṭāher no aguantó más aquella falta de respeto y gritando ordenó que lo prendieran y lo detuvieran. Al punto, los adeptos de Tomān enviaron a éste un mensajero urgente para que le dieran cuenta de lo ocurrido. Tomān escribió una carta al sultán en la que le decía que *Ḳaṭīb-e Lut* sabía que Abu Ṭāher había recaudado un dinero de la población de manera indebida, y que por eso había ordenado su detención, para quedarse con aquel dinero. Y calumnias de esta guisa le contó, hasta que el sultán le respondió ordenándole que trajera a la corte encadenado al superintendente de finanzas. Por la noche, Tomān fue a Baršāvar con trescientos hombres montados a caballo, entregó aquella orden a la guardia de la provincia, encadenó a Abu Ṭāher y soltó a *Ḳaṭīb-e Lut*. En aquellas faltas de respeto incurrió contra aquellos buenos musulmanes. Y aquel mismo día marcharon hacia la corte para presentarse con Abu Ṭāher encadenado con pesadas cadenas, para gran humillación de éste. A Abu Ṭāher le

¹⁴⁵⁴ Personaje no identificado.

¹⁴⁵⁵ Personaje no identificado.

¹⁴⁵⁶ “dar taḥṣil resānidan”. Verbo de significado desconocido.

acompañaban sus sirvientes y gentes de la India de toda clase. Cuando salieron del valle de Badri, llegaron hombres montados a caballo que dieron la noticia que ‘Abd-al-Rašid había optado por irse a un castillo huyendo de la canalla y de los desórdenes del reino, que Toğrol Tāği había ido a Gazni, que había matado a ‘Abd-al-Rašid y que se había apoderado del reino. Cuando escucharon aquella noticia, los jinetes que llevaban detenido a Abu Tāher le preguntaron a éste qué debían hacer ante la nueva situación, que él ahora mandaba. Abu Tāher respondió que lo más importante era quitarle esas cadenas y colocársela a Tomān en los pies. Los jinetes prendieron a Tomān, lo bajaron de su caballo de manera humillante, le quitaron a Abu Tāher las cadenas, se las colocaron a él, Abu Tāher se montó en su caballo y montó en un camello a Tomān, a Kaṭib-e-Lut y a sus sirvientes, todos encadenados, y los llevó a todos a Gazni con gran humillación. Y así castigó Dios su murmuración. ‘Awfi termina diciendo que la utilidad de aquel relato está en que los estadistas que incurran en murmuraciones tendrán un mal final, y que no se debe favorecer a la canalla pues quien lo haga acabará arrepintiéndose, pero para nada.¹⁴⁵⁷

Anónimos, sin especificar o inidentificados

5. Está escrito en el *Tāriḳ-e moluk-e ‘ajam* que una de las prebendas que tenían los reyes consistía en tener exclusividad sobre algunas comidas no pudiendo éstas ser consumidas por la plebe y siendo castigado el plebeyo que la comiera. En cierta ocasión un mercader invitó a comer a un militar que era de la privanza del rey. Le puso delante esos platos de lujo propios de los reyes. Cuando aquel militar salió de la casa del mercader, aquel militar lo delató mediante un escrito notificando al rey de lo que había comido allí diciendo que no podía ocultar aquello por la obediencia que le debía al rey. Éste escribió en el dorso que encomiaba el consejo que le acababa de dar y que iba a castigar a aquel hombre, no porque hubiera preparado platos regios sino por haberse juntado con alguien como él, un desagradecido murmurador que paga haciendo el mal un bien murmurando y chismorreando en su corte.¹⁴⁵⁸

¹⁴⁵⁷ L. III, cap. XIX, 571-575. “Sobre la reprobación del chismorreio, la calumnia y la difamación”.

¹⁴⁵⁸ L. III, cap. XIX, 560-561. “Sobre la reprobación del chismorreio, la calumnia y la difamación”.

VIII b. 8. Relatos sobre el cumplimiento y el incumplimiento de la palabra

Mo‘āviya

1. Cuentan que cuando Mo‘āviya b. Abu Sofiān montó a sus tropas para ir a la guerra de Siffīn, las preparó bien y se plantó en medio. Hizo un gesto a su derecha y todos se apresuraron a obedecer su gesto. Miró a su izquierda y todos acudieron a él para ponerse a su orden. Mo‘āviya le preguntó a ‘Amr b. al-‘Āṣ qué le parecía las tropas, y le respondió no haber visto nunca ninguna igual, que jamás hubiera imaginado tanta gente obedeciéndole. Mo‘āviya le preguntó contrariado cómo es que no había imaginado tal cosa, que desde que el califa ‘Omar lo nombró gobernador de Siria había estado preparando aquel ejército, y seguidamente le preguntó cuánto creía que podría durarle aquel ejército. ‘Amr le respondió que mucho. Mo‘āviya le dijo que se equivocaba, que todo aquel ejército se vería disuelto en un solo día y en un solo momento. ‘Amr le preguntó que cómo, y Mo‘āviya le respondió que cuando los cargos se dejen de dar por méritos y rango y cuando se incumpliese una promesa, todo ese orden se vería menoscabado. ‘Amr le contestó que tenía razón, que así era por cuanto todo rey que incumple su promesa y lo señalen por no cumplir los pactos, la plebe no confía en él y es rechazado por amigos y enemigos, siendo por esta razón que a Mo‘āviya lo llamaban el Cosroes y el Grande de los árabes.¹⁴⁵⁹

Ḥajjāj b. Yūsuf

2. Cuentan que Ḥajjāj b. Yūsuf estaba ajusticiando a unos jariyíes, y cuando solamente quedaba uno se escuchó al almuédano llamar a la plegaria. Ḥajjāj le ordenó a ‘Anbasa¹⁴⁶⁰ que se llevara aquella noche a aquel hombre, lo vigilara y se lo trajera al día siguiente para que fuera ejecutado. ‘Anbasa¹⁴⁶¹ contaba que se llevó a aquel hombre y por el camino éste le preguntó si podía pedirle algo. Tras acceder ‘Anbasa, aquel hombre le juró por Dios que él no se había rebelado ni batallado contra ningún musulmán, que era inocente de la traición de la que se le acusaba, pero que sabía que los decretos de Dios eran firmes, pero que en ellos se contemplan el perdón y la clemencia,

¹⁴⁵⁹ L. III, cap. X, 278-280. “Sobre la reprobación de incumplir promesas y pactos”.

¹⁴⁶⁰ Personaje desconocido. “‘Aiina”, según mss. MP2.

¹⁴⁶¹ A partir de aquí la historia es relatada por ‘Anbasa en primera persona.

por lo que no atormenta a los inocentes y que sería una ingratitud retribuirle con un mal su bien. Dicho esto, aquel hombre le pidió a ‘Anbasa que le hiciera un bien, le dejara ir a su casa para despedirse de sus hijos, hacer testamento y darle a cada cual su derecho, que a la mañana siguiente se presentaría. ‘Anbasa cuenta que se rió, pero que no le respondió nada, por lo que aquel hombre volvió a insistir en su petición. ‘Anbasa pensó para sus adentros que tenía que dejarlo ir y confiar en que Dios, por Su Gracia, se lo trajese de nuevo, y si no, que Ḥajjāj se olvidara de él. Así pues, ‘Anbasa le dejó ir no sin antes hacerle jurar que regresaría a la mañana siguiente. Aquel hombre juró por Dios que así lo haría. ‘Anbasa lo dejó marchar, y cuenta que cuando se alejó hasta desaparecer de su vista, él vino en sí y comenzó a reprenderse por lo que había hecho, porque se había expuesto a la ira de Ḥajjāj. Con este pensamiento volvió a su casa y contó a su familia lo ocurrido. Su familia le reprendió por aquello, y pasó aquella noche sufriendo como alguien que hubiera sido mordido por una serpiente o como una madre que hubiera perdido a su hijo. ‘Anbasa sigue contando que al amanecer vio venir a aquel hombre, se maravilló y le preguntó qué estaba haciendo. Aquel hombre le respondió que todo quien haya puesto a Dios por testigo en un juramento, jamás debe incumplirlo. Así pues, ‘Anbasa llevó a aquel hombre ante Ḥajjāj, al que le contó todo lo que había ocurrido. Ḥajjāj le preguntó a ‘Anbasa si quería que le entregase a él aquel hombre. ‘Anbasa le respondió que sería por su parte un gesto de gracia, y que le debería un gran favor. Entonces Ḥajjāj le entregó a aquel hombre y ‘Anbasa lo liberó. Aquel hombre se marchó a su casa sin darle las gracias por todo lo que había hecho, lo cual molestó a ‘Anbasa, que llegó a pensar que estaba loco. Al día siguiente aquel hombre fue a ‘Anbasa y le explicó que el día anterior no le agradeció su favor no fuera a ser que su agradecimiento se mezclara con el agradecimiento que tenía que hacerle a Dios. Le explicó que el día anterior lo había pasado ocupado en mostrar su gratitud a Dios por lo ocurrido, y que hoy había venido para expresar su gratitud a él.¹⁴⁶²

‘Abd-al-Mālek Marvān

3. Cuentan que cuando el califa ‘Abd-al-Mālek Marvān marchó a la guerra contra Moṣ‘ab b. Zobayr, dejó a ‘Amr b. Sa‘id b. al-‘Āṣ como califa en funciones, quien aprovechó la ocasión para autoproclamarse califa y declarar su independencia, actuando

¹⁴⁶² L. I, cap. I, 71-74. “Sobre la sabiduría del Creador, *exaltado y santificado sea*”.

así contra ‘Abd-al-Mālek. Cuando aquella noticia le llegó a éste, se puso enseguida en camino hacia Damasco. ‘Amr, que aún no se había del todo acomodado, sabía que no podría hacerle frente, por lo que le pidió inmunidad, que le fue dada. ‘Amr se puso a su servicio e iba a pie junto a su caballo. Cuando ‘Abd-al-Mālek llegó a la sede califal lo colmó de honores. Y allí se puso al servicio de ‘Abd-al-Mālek. Cierta día estaba ‘Amr sentado junto al califa, quien en tono de broma le recordó cuándo se le había rebelado. ‘Amr le dijo que ya que le había perdonado aquello, no lo volviese a recordar. ‘Abd-al-Mālek le respondió que le había perdonado, pero que entonces había hecho solemnes juramentos de que si le atrapaba le pondría una cadena al cuello. ‘Amr le dijo que la promesa del califa habría sido cumplida si en el momento de su captura se las hubiera puesto. Estaban presentes unos notables, que preguntaron y ¿qué tal si hicieras que el califa cumpla ahora con su juramento? Entonces el califa dijo que así lo haría, y que se la quitaría, pero no dijo antes de que muera o cuando muera ‘Amr b. Sa‘id. ‘Amr estuvo de acuerdo. Ordenó ‘Abd-al-Mālek que trajesen una cadena, que le colocaron en el cuello a ‘Amr. Transcurrido un tiempo, ‘Amr le preguntó al califa qué disponía para él, a lo que le contestó solo con la palabra “paciencia”. ‘Amr dijo que él tendría paciencia si el califa no lo traicionaba. ‘Abd-al-Mālek respondió que fue él quien lo traicionó por habersele rebelado y pretender el califato. Seguidamente, ‘Abd-al-Mālek ordenó que encerrasen a ‘Amr en la sede califal, con la intención de acabar con él. A la hora de la plegaria del mediodía, ‘Abd-al-Mālek hizo llamar a su hijo Valid, al que le dio un sable desenfundado y le dijo que fuera donde estaba encerrado ‘Amr y le diera muerte con aquel sable. Esto ordenado, el califa se fue a la mezquita. Cuando Valid llegó donde estaba ‘Amr confinado, éste lo vio con un sable en la mano y se dirigió a él llamándole “sobrino” e invocó a sus lazos familiares para que no lo hiciera. Valid se avergonzó, lo dejó vivir y se marchó. Cuando ‘Abd-al-Mālek terminó su plegaria y salió de la mezquita le preguntó a Valid qué había hecho, y éste le explicó lo ocurrido. El califa le quitó el sable y fue él mismo a donde estaba ‘Amr. Cuando éste lo vio invocó a la cercanía que tenía el califa con la población para que no lo matase, que no hiciera llorar a los amigos y reír a los enemigos. Lo que ‘Amr pretendía era que el califa no cumpliera con su palabra, lo dejase en evidencia o que lo ajusticiase en público y los omeyas se le rebelasen y lo salvaran de ‘Abd-al-Mālek. El califa le preguntó si aún bajo cadenas intentaba alguna argucia, frase ésta que se hizo proverbial entre los árabes¹⁴⁶³. Cuando

¹⁴⁶³ La frase la dice en árabe, y ‘Awfi la traduce al persa. La frase es *a-tamkuru va anta fi-l-ḥadid?*

el califa acabó con ‘Amr, llamó a su visir y le preguntó su opinión sobre lo que había ocurrido. El visir le respondió que lo que había pasado ya no se podía deshacer. El califa insistió en su pregunta, que dijera lo acertado o desacertado de aquella acción, y el visir le dijo que lo prudente había sido que matarlo para que él viviera. El califa le respondió que he aquí que él estaba vivo. El visir le dijo que vivo no está aquel que las gentes ya no confían en su promesa y en su protección y que ya no se sientan protegidas de él. El califa se arrepintió y le dijo que si aquellas palabras las hubiera escuchado antes jamás habría incumplido su promesa ni faltado a su palabra de protección y no habría matado a ‘Amr. ‘Awfi termina diciendo que por este relato se ve que incumplir una promesa es algo reprobable y que si un estadista es conocido por poseer este carácter réprobo no confiarán en él, lo detestarán y dejarán de fiarse de él amigos y enemigos, y que fue por eso que las bases de su gobierno acabaron desmoronándose.¹⁴⁶⁴

Anónimos, sin especificar o inidentificados¹⁴⁶⁵

Ṭamġāj Kān

4. De una fuente de fiar se ha escuchado que entre Pesar-e-Sāvaji¹⁴⁶⁶, kan de Jotán, y Ṭamġāj Kān¹⁴⁶⁷, kan de Kashgar había un pacto. Pesar-e-Sāvaji no era un rey de rancio abolengo, pero había logrado dominar muchos territorios y hacerse con un numeroso ejército. Ṭamġāj Kān sí que era de una dinastía antigua pues en su familia habían sido reyes desde los tiempos de Afrāsiyāb. Para mantener la paz, Ṭamġāj Kān había pactado con el kan de Jotán, por lo que al verse seguro no prestó ya atención a la preparación militar. Cuando Pesar-e-Sāvaji se percató de esto, quiso romper el pacto que tenía para apoderarse del reino de Kashgar. Reunió treinta mil hombres montados a caballo y fue hasta las puertas de Kashgar. El kan de Kashgar, que no estaba preparado para hacerle frente, le envió mensajeros para recordarle el pacto que tenían, las promesas que se habían hecho e intentar avenirse, pero fue en vano. El kan de Kashgar quedó por esto

¹⁴⁶⁴ L. III, cap. X, 280-285. “Sobre la reprobación de incumplir promesas y pactos”.

¹⁴⁶⁵ Véase también “El bufón y el visir”, en ‘AWFI, 2011, 222. (L. III, cap. X, 285-287. “Sobre la reprobación de incumplir promesas y pactos”).

¹⁴⁶⁶ Es decir, el “hijo de Sāvaji”. Personaje sin identificar. Según los mss. MATN, MP2 y BONYAD, “kan de China”

¹⁴⁶⁷ Personaje no identificado con seguridad. Por como comienza el relato, es de suponer que se trata de un acontecimiento casi contemporáneo a la vida del autor, pues dice haberlo escuchado. Había varios soberanos homónimos en Asia Central por esa época, a algunos de los cuales se hace referencia en este estudio (véase p. ej. Rel. 4 en VIII b. 8. Relatos sobre el cumplimiento y el incumplimiento de la palabra).

turbado. Y en Kashgar había una ciudad llamada Keš en la que había un rey de mucho abolengo. En estas tierras, en un pueblo llamado Bāram, había un campesino que tenía un hijo llamado Ƙežr Bek¹⁴⁶⁸, muy varonil, que cuando creció no le llenaba su trabajo de campesino y cada día se iba de caza y se enfrentaba a leones y panteras. Cierta día cogió las armas, se echó solo al desierto y se puso en marcha a pie hacia Tağar, ciudad hasta la que hay quince días a pie por el desierto. Tağar es una comarca grande cuyos habitantes son conocidos en el Turquestán por su pacifismo, no habiendo entre ellos hombría ninguna. Ƙežr Bek llegó a las afueras de Tağar, se escondió junto a un arroyo que había al lado de un pueblo y cuando las gentes salieron de sus casas a trabajar en los campos se acercó a unos con la flecha en el arco y les mandó gritándoles que se ataran las manos los unos a los otros. Así hicieron, y Ƙežr Bek se acercó a ellos y les robó todo lo que tenían. Los dejó ir habiéndose hecho con un dinero. Transcurridos varios días, se dirigió de nuevo a Tağar y atacó solo a un grupo, a los que hizo esclavos y con los que ganó lo suficiente para comprarse un caballo. En otra ocasión fue también solo a otro pueblo de Tağar, se escondió tras un montón de trigo. Y en Tağar machacaban el trigo con caballos. Al rato vinieron unos cuantos hombres con cuatro caballos. Ƙežr Bek esperó, hasta que vinieron sus mujeres y niños trayendo comida. Una mujer se acercó a una olla y el marido le dijo que mirara en la olla no fuera a ser que Ƙežr Bek saliera de ella. Cuando Ƙežr Bek escuchó aquello, salió de detrás del montón de trigo con el sable desenvainado y dijo gritándoles que ¡he aquí ha venido Ƙežr Bek! Aquellos, muertos de miedo y asombrados, fueron atados y llevados a la tierra de Ƙežr Bek, cuyo nombre se propagó por todo el Turquestán, y todos los pendencieros, con caballo o sin caballo, se unieron a él, hasta que llegó a reunir setecientos montados a caballo y dos mil a pie, con los que marchó a la ciudad de Keš, cuyo rey estaba ajeno a todo esto y no le preocupaba ya que él era vasallo suyo. Cuando llegó a la ciudad, la asediaron. Durante días lucharon pero no pudo tomar la ciudad. Regresó y se hizo de mejores pertrechos y marchó a Tağar, atacó la ciudad, donde se hizo de numerosos caballos, animales de carga y esclavos que utilizó para pertrecharse más. Nuevamente entró en la ciudad donde esa vez se hizo de la fortaleza y de sus tierras. Allí se hizo rey e impartió justicia y aunque era conocido por su hombría, nadie le llamaba kan y no tenía ni palio ni macero. Como en aquel entonces el kan de Kashgar estaba inquieto con el kan de Jotán, envió a alguien a Ƙežr Bek para pedirle ayuda a cambio de darle un kanato e investirlo con lanza, palio

¹⁴⁶⁸ Personaje no identificado.

y macero y que su nombre fuese mencionado entre los nombres de los demás reyes. Cuando Ƙežr Bek leyó aquella misiva, llamó a su hijo y le anunció que iba a ayudar al kan de Kashgar. Añadió que no lo hacía por él mismo sino por él, por su hijo, pues ya había vivido lo suyo y ahora le llegaba a él su turno, dejarle el pan asegurado y que su nombre fuese precedido por la palabra kan. Así pues, Ƙežr Bek eligió ciento cincuenta hombres montados a caballo y otros ciento cincuenta montados en bueyes, y con esos trescientos efectivos marchó hacia Kashgar, que estaba asediada por los soldados del kan de Jotán, que habían escuchado que de Keš venía un ejército, pero no pensaban que fueran tan pocos. Cuando llegaron, esperaron a que se pusiera el sol, se acercaron al ejército de Jotán, los que montaban en bueyes se apearon y siguieron a pie y colocaron las flechas en sus arcos. Los que iban a caballo pusieron en vertical sus lanzas, desenvainaron sus espadas y embistieron en medio del campamento enemigo cogiendo a éste por sorpresa. Derrumbaron las tiendas, mataron hombres y se pusieron a atacarse los unos a los otros. Así las cosas, Ƙežr Bek estaba en medio del campamento y vio pellejos desecados de bueyes cuya carne había sido comida. Ƙežr Bek ordenó a los que iban a pie que cogieran aquellos pellejos y los ataran a las colas de los caballos, y que los hicieran correr en todas direcciones. Y despertaban así a la gente, y veía ésta espadas desenvainadas y cabezas cortadas. Así pues, la mayoría del ejército se escapó, y hasta el alba fueron muertos casi siete mil hombres. Ƙežr Bek le dijo a los suyos que no tomaran nada de aquel campamento, que todo pertenecía al kan de Kashgar. Al día siguiente el kan salió de la ciudad y colmó de honores a Ƙežr Bek, le entregó muchos regalos y le dio todo lo que había en aquel campamento del ejército de Jotán. Le entregó un kanato, y en su familia quedó el nombre de kan desde entonces hasta ahora. ‘Awfi termina diciendo que todo lo que le ocurrió al kan de Jotán fue por incumplir un pacto, pues no podía ser por otra causa ya que, ¿en qué cabeza juiciosa cabe que trescientos hombres, de los que no había más que ciento cincuenta a caballo, iban a poder vencer a treinta mil? Pues todo aquel que incumpla un pacto o lo desprecie, Dios acaba subyugándole siendo lo que le aconteció al rey Nāṣer-al-Din Qabāja en esta época un ejemplo para todos los reyes, pues tras prometer y jurar varias veces.¹⁴⁶⁹

¹⁴⁶⁹ L. III, cap. X, 299-308. “Sobre la reprobación de incumplir promesas y pactos”.

VIII b. 9. Relatos sobre la vergüenza

Anuširavān

1. Cuentan que en su primera juventud los ojos de Anuširavān cayeron en una belleza, de la que se enamoró, por lo que para procurarla dejó durante un tiempo los asuntos de la vida y sufría por su separación, hasta que aconteció que se abrió un camino por el que se podía unir a ella, siendo así que la persona amada halló la ocasión para acudir ante Anuširavān. Éste la llevó a un jardín, y preparó un sitio para sentarse bajo un arbusto de narcisos, pero cuando ambos se sentaron a solas, Anuširavān agachó la cabeza durante un rato y dijo que tenían que irse de allí, cambiar de lugar ya que los ojos del narciso se asemejan a unos ojos abiertos, y la vergüenza le impedía pecar mientras unos ojos le estuvieran mirando¹⁴⁷⁰. ‘Awfī termina con un colofón en el que dice que este relato es una advertencia para los dotados de visión a fin de que se avergüencen de ensalzar las pasiones [incluso] ante unos ojos carentes de significado¹⁴⁷¹, y que si el hombre creyente se avergüenza ante la mirada penetrante de Aquel que Nunca Duerme, ante cuyos ojos no hay ningún velo, sería pues, posible evitar el cometer lo que está vedado.¹⁴⁷²

Sa‘id b. al-‘Āṣ

2. Cuentan que cuando el Comendador de los Creyentes ‘Otmān entregó [el gobierno de] Cufa a Sa‘id b. al-‘Āṣ, éste extendía un bien surtido mantel cada noche y mañana en el que se sentaba mucha gente y al que no se le impedía la entrada a nadie. Había un joven en Cufa, hijo de un noble, que había perdido todo su dinero y riquezas hasta el punto que sus hijos se quedaron sin sustento. Un día su esposa le propuso fuera al gobernador y le contara su necesidad, acaso haga un favor. Así pues, una noche, aquel joven se presentó en el mantel del gobernador. Cuando todos regresaban, él se quedó, y supo el gobernador que le quería decir algo. Cuando el joven quiso decírselo, la vergüenza se lo impedía, y no podía ni mover la lengua. Sa‘id ordenó a los siervos que se retiraran. El joven miraba al gobernador a la cara, y a él se le notaba la vergüenza, y

¹⁴⁷⁰ La parte central o botón de los narcisos es una metáfora muy frecuente y popular en la poesía persa para referirse a los ojos.

¹⁴⁷¹ Es decir, que se avergüencen ante los ojos del narciso, que solo se parecen a unos ojos, pero no lo son.

¹⁴⁷² L. II, cap. I, 13-14. “Sobre la virtud de la vergüenza”.

ésta no le permitía pronunciar palabra. Sa'id, que se percató de aquello, ordenó retirasen las velas de al lado del joven, para que hablase en la oscuridad de lo que le ocurría. [...] ¹⁴⁷³ El gobernador dijo haber entendido, y le dijo que mañana tendría que ir a ver al administrador de cuentas. Al día siguiente aquel joven acudió al administrador de cuentas, quien le dijo que anoche el gobernador le había dicho algunas palabras sobre él, que se fuera y se trajese un porteador para que se llevara lo que le había ordenado el gobernador. Aquel desgraciado se pensó que sería algo de grano, y así, se fue a su casa y reprendió a su mujer por haberle inducido a pedirle a una criatura [de Dios] y además, no haber conseguido lo que quería, pues le habían dicho que se trajera un porteador, que sería para darle algo de grano, y que por aquellas miserias no vale la pena mancharse. Y así esperaron varios días, que pasaron sin sustento, hasta que finalmente se contentaron con lo que se les fuera a dar. Aquel joven fue a la casa del administrador de cuentas, y éste le dijo que ¹⁴⁷⁴ llevaba varios días buscándole, y entonces lo llevó a un depósito del que sacó tres sacas de plata, cada una de las cuales colocó sobre la cabeza de un esclavo abisinio, y, tras unos cumplidos, le hizo entrega de aquello. Cuando llegó a su casa quiso gratificar a los esclavos y devolverlos, pero éstos le dijeron que también formaban parte del regalo del gobernador. El joven termina de contar que cuando vio aquel favor dio gracias a Dios, se puso a elogiar constantemente al gobernador y pronunció este verso:

No te desesperes por tu suerte, no te entristezcas
que Dios solventa los asuntos con Su Favor. ¹⁴⁷⁵

Al-Ma'mun ¹⁴⁷⁶

3. Cuenta *al-Faraj ba'd al-šedda* que Moḥammad 'Isā Marvazī ¹⁴⁷⁷ era amigo de Yaḥyā b. Kāqān ¹⁴⁷⁸, y cuenta que en cierta ocasión al-Ma'mun se enfadó con éste, y le exigió dinero, no admitiendo excusas, y encargó de recogerlo a Hešām ¹⁴⁷⁹, intendente de prisiones, con el que [Yaḥyā] mantenía una fuerte enemistad. Entonces Hešām encargó a

¹⁴⁷³ Texto base corrupto, pues falta un fragmento.

¹⁴⁷⁴ A partir de aquí y hasta el final es el joven quien cuenta el relato en primera persona.

¹⁴⁷⁵ L. II, cap. I, 9-11. "Sobre la virtud de la vergüenza".

¹⁴⁷⁶ Véase también "Agua del paraíso", en 'AWFI, 2011, 141. (L. II, cap. I, 14-16. "Sobre la virtud de la vergüenza".)

¹⁴⁷⁷ Personaje no identificado.

¹⁴⁷⁸ Personaje no identificado.

¹⁴⁷⁹ Personaje no identificado.

unos agentes que lo vigilaran bien no fuera a ser que se envenenara. Cuando Yaḥyā se enteró de todo aquello y se percató de que para conseguir aquel dinero se recurriría a la fuerza y al castigo, pidió ayuda a Ḥasan b. Sahl, Faraj Rokkji y Ḥomayd Ṭusi, quienes enviaron la cantidad de dinero que necesitaba. Cuando se hubo reunido el dinero, dieron cuenta de ello al califa, al que se le preguntó qué ordenaba ahora. Al-Ma'mun, lo llamó a comparecer, y estaban allí presentes Aḥmad Abu Kāled, Amr b. Mas'ada y 'Alī b. Hešām [Šāleḥ]. Cuando al-Ma'mun vio a Yaḥyā, le reprendió diciéndole si no le había jurado que no podría ni reunir un tercio del dinero que le reclamaba, pero que, al ver que podría haber castigo, he aquí había podido reunir todo aquel dinero. Seguidamente, el califa le preguntó de dónde lo había sacado, y Yaḥyā le contó con detalle cómo lo había conseguido prestado. Al-Ma'mun mantuvo la cabeza gacha un rato, de vergüenza, que se reflejaba en su rostro. Entonces, levantó la cabeza, y le dijo a Yaḥyā que le entregaba todo ese dinero. Yaḥyā le hizo una reverencia, y los allí presentes dijeron que el Comendador de los Creyentes depositara aquella ingente cantidad de dinero en la Arcas, como préstamo, para que aumente el saldo, y que se lo devolviera a él poco a poco. Al-Ma'mun respondió que le daba vergüenza que sus siervos le fuesen a la vanguardia en lo que a generosidad se refiere, y que la vergüenza le impedía recurrir a algo que ya había entregado. Así pues, Yaḥyā cogió el dinero, devolvió lo que le había prestado los amigos, y se divirtió con lo que le sobró, y aquella vergüenza que dio por resultas una actitud generosa, se encontraba en el carácter del Comendador de los Creyentes.¹⁴⁸⁰

Nezām-al-Molk¹⁴⁸¹

VIII b. 10. Relatos sobre la envidia

Hārūn-al-Rašīd

1. Cuenta el *Tārik-e Āl-e 'Abbās* que cuando 'Abdollāh Mālek Kozā'i llegó a lograr una cercanía con Hārūn-al-Rašīd, a Faḏl y Ja'far, que eran los hijos de Yaḥyā b. Kāled Barmakī les entró una envidia que acabó en enemistad, al punto que continuamente

¹⁴⁸⁰ L. II, cap. I, 11-12. "Sobre la virtud de la vergüenza".

¹⁴⁸¹ Véase "Los pepinos de Balj", en 'AWFI, 2011, 142. (L. II, cap. I, 16-17. "Sobre la virtud de la vergüenza".)

estaban ellos murmurando de él ante el califa, quien no prestaba atención a lo que decía, pues sabía que era por envidia. Así, hasta que un día dijeron que ‘Abdollāh había cometido varias traiciones por las que era merecedor de castigo. Hārūn-al-Rašid dijo que hasta que no indagara no haría tal cosa. Tras indagar, se vio claramente que todo era mentira, que todo aquello que decían era con malas intenciones, por lo que la confianza del califa hacia ‘Abdollāh aumentó. Hārūn-al-Rašid le entregó el Jorasán y sus alrededores, para de esta forma alejarlo de sí y quedara a salvo de las murmuraciones de los enemigos. Cuenta ‘Abdollāh¹⁴⁸² que cuando se preparó para marcharse fue a despedirse de Ja‘far, quien, al quedarse a solas, le dijo que el califa no estaba contento con él ya que habían dicho de él muchas cosas, y que por ello, de seguro, le ocurrirá una desgracia, y que, de hecho, ya Hārūn-al-Rašid había hecho el comentario que, en su momento, lo partiría en dos. Al escuchar aquello, ‘Abdollāh le respondió que pone su esperanza en Dios en que aquello le ocurra a sus enemigos y él quede a salvo de los que intrigan y de los que envidian. ‘Abdollāh salió de allí pensativo, sabedor de que en Bagdad no tenía otro enemigo que él, que si en su cara le decía esas cosas, ¿qué no diría a sus espaldas? En eso pensaba cuando se iba a su casa, y, cuando anocheció, uno de sus criados llegó y le anunció que Hārūn-al-Rašid se había encolerizado contra los Barmakíes, y que había matado a Ja‘far. ‘Abdollāh pensó no vaya a ser esto una de sus tretas, por lo que riñó a su criado, pero, cuando amaneció, el califa hizo llamar a ‘Abdollāh mediante un mensajero, y, cuando fue ante Hārūn-al-Rašid, éste le dijo que había ajusticiado a sus enemigos [de ‘Abdollāh], y que a ellos les había ocurrido lo que querían para él. ‘Abdollāh, tras hacerle una reverencia, fue a Bagdad, y cuando atravesó el puente [del río Tigris] vio a Ja‘far partido en dos: una mitad caída en el suelo, y la otra mitad colgada del arco del puente. ‘Abdollāh le dio las gracias a Dios y entonó la aleya “*Pero el tramar maldad no recae sino en sus propios autores*”¹⁴⁸³, y supo que todo aquel que encienda el fuego de la envidia, él mismo se quemará en ese fuego, porque la envidia es la piedra que rompe los dientes de la sinceridad, como dijo el Profeta: “*la envidia se come lo benigno como el fuego se come la leña*”, que el envidioso solo se perjudica matándose, mientras el envidiado ni es consciente de ello, que cuanto mayor sea la ventura, mayor es también la envidia de los envidiosos.”¹⁴⁸⁴

¹⁴⁸² A partir de aquí y hasta el final es ‘Abdollāh el que cuenta la historia en primera persona.

¹⁴⁸³ Corán, 35 (Creador): 43 (parte de la aleya).

¹⁴⁸⁴ L. III, cap. II, 52-55. “Sobre la desaprobación del rencor y la envidia”.

2. Cierta día un envidioso le preguntó —por envidia, no por benevolencia— a Abu Manşur ‘Aziz, visir de los samaníes, que porqué soportaba todos aquellos dolores de cabeza, a lo que respondió que es mejor tener dolores de cabeza que dolores de corazón, que todo el que tiene un cargo con el que ha prosperado, no serán pocos sus dolores de cabeza, que todo el que se quema en el fuego de la envidia, su dolor de corazón no tiene remedio, y que los prohombres han dicho: con el envidioso, mejor que tú estés alegre, y él, triste.¹⁴⁸⁵

Anónimos, sin especificar o inidentificados¹⁴⁸⁶

3. Cuentan que un rey tenía un visir muy juicioso y virtuoso que se llamaba Abu Tammām¹⁴⁸⁷. Ocurrió que el rey se enfadó con él, y procuraba matarlo y quitarle sus bienes. El visir aprovechó la ocasión para huir del rey, llevándose consigo todos sus bienes y dineros, yendo de ciudad en ciudad., hasta que llegó hasta la frontera de Alania, y montó una tienda a la falda de una montaña. Y al visir le gustó el clima de allí, donde además discurría el agua de los ríos. Así, el visir se quedó varios días en aquella región. Y continuamente iban sus criados al mercado para comprar y vender, hasta que las gentes de allí supieron del visir y dieron cuenta al rey del lugar, quien lo hizo llamar. Al conocer Abu Tammām los pormenores de lo que es servir a los reyes, acudió como debía al rey, quien lo honró y le preguntó quién era, y, al saber de él, le ofreció quedarse con él, donde podría esperar conseguir sus propósitos. Abu Tammām se quedó junto al rey de los alanos, y éste lo agasajaba y lo honraba continuamente, lo probaba a ver qué virtudes tenía, y veía que era perfecto, por lo que se acercó más a él, y no hacía nada sin consultarle. En cierta ocasión Abu Tammām le dijo al rey que él era un forastero allí, que el rey lo honraba más de lo que era su derecho, que no fuera a ser que acabaran envidiándole y enemistándose con él, ennegreciéndole los días. El rey le respondió que no daría oído a lo que los enemigos dijeran de él. Así, Abu Tammām trabajó más para el rey, y éste le benefició aun más, hasta que llegó a ser el consejero del reino. Y tenía aquel rey cuatro visires, que, al ver cómo Abu Tammām había conquistado al rey en

¹⁴⁸⁵ L. III, cap. II, 35. “Sobre la desaprobación del rencor y la envidia”.

¹⁴⁸⁶ Véase también “No le caves la fosa a nadie”, en ‘AWFI, 2011, 207-208 (L. III, cap. II, 35-39. “Sobre la desaprobación del rencor y la envidia”).

¹⁴⁸⁷ Personaje no identificado.

detrimento de ellos, se encendió en ellos la llama de la envidia, por lo que se conjuraron contra él, y tramaron enviarlo a pedir para el rey la mano de la hija del kan del Turquestán, una muchacha muy hermosa, que todos los reyes de la zona pretendían, y cuyo padre tenía por costumbre dar muerte a todo enviado que le pidiera la mano para su señor. Los visires tramaron hablarle al rey de la belleza de aquella moza, a fin de que se enamorara de ella, y, cuando quisiera enviar a alguien para pedirle la mano, sugerirle que fuera Abu Tammām. Así hicieron y así ocurrió, y Abu Tammām fue enviado al Turquestán a pedir la mano de aquella moza, cargado de regalos y presentes. Cuando llegó a la presencia del kan, éste le dio la bienvenida y lo sentó en un buen lugar. Abu Tammām le hizo entrega de los regalos, y procedió a cumplir con su misión, pidiéndole la mano de su hija. El kan le dijo que nadie mejor que el rey de los alanos para ser su yerno, pues él era un gran rey y Alania era una región extensa, por lo que se enorgullecía de aquella petición de mano, pero, añadió, él le había preparado a su hija un ajuar, que mañana fuera a echarle un vistazo a su hija y mirase también el ajuar, y que si viera que era merecedor del rey de Alania, se accedería a su petición de mano, pero que si no, entonces no habría que seguir adelante con el asunto no fuera causa de arrepentimiento. Abu Tammām le respondió cómo iba él a osar a mirar a la hija de un rey como él, y que, en lo que se refería al ajuar, el rey de Alania no procuraba bienes en aquella su petición de mano, que con aquella unión buscaba su dicha, y no dinero. El kan dijo que Dios bendiga a aquel rey por tener un servidor como este, y seguidamente le contó que antes de que él viniera a pedir la mano para su rey, otros enviados ya lo habían hecho, que estos enviados estaban ávidos por ver a su hija, y que él, para probarlos, les decía lo mismo, y que cuando iban, él se sentía deshonorado, por lo que ordenaba que les dieran muerte antes de llegar a ella. El kan siguió diciéndole que al ver en él aquella deferencia, juicio y educación supo que su rey era un hombre juicioso por cuanto un enviado educado exige que haya detrás alguien grande que lo envíe. Así pues, ordenó a los sabios y ulemas que se presentaran, tuvieron por buen augurio desposar a su hija para el rey de los alanos, al que se la envió con un gran ajuar. Cuando Abu Tammām llegó con la novia, su cercanía al rey aumentó aún más. Los visires se quedaron asombrados, pero urdieron otra trama, que era la de sobornar a los dos pequeños esclavos mozos del rey, los que se encargaban de masajearle los pies, para que una noche fueran hasta el dormitorio del rey, y cuando se echara en la cama, cerrara los ojos y le estuvieran masajeando los pies, dijeran entre sí delante de él que Abu Tammām se había enamorado de la hija del kan de Turquestán, y que decía que la moza no habría

salido de su tierra si no estuviera enamorado de él. Así hicieron los dos esclavos mozos. Cuando el rey escuchó aquello, se encendió de ira por la deshonra y se dijo que si aquellas palabras las hubiera escuchado de otro, consideraría que era por envidia por lo que lo habría dicho, pero que estos dos esclavos no podrían sentir ninguna inquina hacia Abu Tammām. Toda la noche estuvo agitado hasta que, cuando se hizo de día y Abu Tammām vino a él, el rey le preguntó ¿qué merecería aquel que tras haber sido honrado y favorecido con multitud de dádivas por un rey, mostrara ingratitud y mancillara su honor? Abu Tammām le respondió que sería merecedor de la muerte y que el mundo quedase limpio de su mancilla. Al punto, el rey llamó a un macero, que atizó a Abu Tammām en la cabeza, y le dio muerte. Cuando lo mató, el rey se airó con la hija del kan, por lo que no le prestaba atención, hasta que una noche estaba meditabundo, sin poder dormir, dando vueltas por el palacio, y pasó por la puerta del dormitorio de aquellos dos mozos esclavos, a los que escuchó discutir mientras se repartían un dinero. Uno decía que le pertenecía una parte mayor por haber sido él el que había dicho aquellas palabras, y el otro le replicaba que no había conquistado ninguna fortaleza ni derrotado ningún ejército, que ¿porqué presumía de haber proferido una mentira? Cuando el rey escuchó aquello, los llamó a los y les sacó la verdad bajo amenaza. Los dos mozos esclavos lo confesaron todo, y el rey se quedó con la pena y el arrepentimiento de haber dado muerte a Abu Tammām por haberse apresurado a castigar aquel inocente. Al día siguiente ajustició a aquellos visires, siendo así que, por envidia, varias fueron las personas que murieron. Y es la moraleja de este relato que las gentes deben estar alertas ante las flechas que se lanzan y los golpes que dan los envidiosos a fin de que sus vidas sean dichosas.¹⁴⁸⁸

VIII b. 11. Relatos sobre la prisa y la dilación

Maḥmud de Gazni

1. Cuentan que había un sabio en la ciudad de Herat, célebre en la comarca, que tenía una gran mansión. Cuando el sultán Maḥmud estaba en Herat, ‘Abd-al-Raḥman Kāk¹⁴⁸⁹, que era de su privanza, fue a aquella casa. Un día, en una fiesta, ‘Abd-al-Raḥman le dijo al sultán que la casa a la que había ido pertenecía a un anciano que se presentaba a sí

¹⁴⁸⁸ L. III, cap. II, 43-52. “Sobre la desaprobación del rencor y la envidia”.

¹⁴⁸⁹ Personaje no identificado.

mismo como un sabio ante la gente, que en la casa había un aposento apartado al que por la noche iba el anciano y se quedaba hasta hacerse de día, y que un día preguntó qué hacía allí y le respondieron que rezaba toda la noche. ‘Abd-al-Raḥman siguió contándole al sultán que una noche fue él mismo a aquel aposento y lo vio con una cántara de vino amargo puro al lado y arrodillado frente a un ídolo de latón que estaba metido en un nicho. ‘Abd-al-Raḥman añadió que había cogido aquel ídolo y aquel vino y se lo había traído para que el sultán ordenara qué se debía hacer. El sultán Maḥmud se quedó pensativo, y al rato levantó la cabeza y ordenó que trajeran a aquel anciano, pues iba a hacer profundas indagaciones. Seguidamente le dijo a ‘Abd-al-Raḥman que jurara colocando la mano sobre su cabeza [del sultán] y jurando por su cabeza y su vida [las del sultán] que era verdad todo aquello que había contado, para así proceder a lo que debiera hacer. Ante aquello, ‘Abd-al-Raḥman sucumbió y le dijo que juraba que le había mentido. El sultán, contrariado, le preguntó qué le había impelido a obrar así contra aquel desgraciado, a lo que respondió que porque tenía una bonita mansión en la que se había alojado, y pensó que diciendo aquello al sultán, que es celoso con la religión, al punto lo ajusticiaría y le daría aquella casa a él. El sultán dio gracias a Dios por haberle dado paciencia y haber quedado a salvo de las consecuencias de las prisas. Y ya nunca más volvió a estar bien con ‘Abd-al-Raḥman Kāk. ‘Awfi termina diciendo que aquel relato deja en claro que a la hora de hacer las cosas, la dilación tiene ventajas mientras que la premura no conlleva más que arrepentimientos, por lo que todo el que ostenta el poder y que fundamente su gobierno en la dilación, jamás será embargado por la preocupación y logrará lo que quiere.¹⁴⁹⁰

Anónimos, sin especificar o inidentificados¹⁴⁹¹

2. Cuentan que en Alepo había un rey justo, con muchos sirvientes y una gran riqueza, que tenía un hijo despreocupado y que siempre iba con prisas. El padre quería mucho a su hijo y siempre le daba lo que quería. Cierta día vino de Egipto un mercader trayendo ropas egipcias que habían comprado los de la corte del hijo. El mercader fue a la casa de éste para cobrar, y por cuanto era un hombre experimentado y que había visto mundo, el príncipe se puso a preguntarle sobre los reyes de la zona, preguntas a las que el

¹⁴⁹⁰ L. III, cap. XX, 604-606. “Sobre la reprobación de las prisas y las ventajas de la dilación”.

¹⁴⁹¹ Véase también “El fruto de la paciencia y la reflexión y el perjuicio de la premura”, en ‘AWFI, 2011, 236-239. (L. III, cap. XX, 597-604. “Sobre la reprobación de las prisas y las ventajas de la dilación”).

mercader respondía. Cierta día, el mercader, respondiendo a aquellas preguntas, comentó que el rey de Egipto tenía una hija sin par en el mundo cuya melena rizada eran incapaces de pintar los pintores de China y cuya belleza nunca había podido nadie describir. Tanto exageró el mercader hablando de la belleza de la hija del rey de Egipto que al final el príncipe se enamoró de ella, cayendo atrapado su impaciente corazón. Al punto envió un mensaje a su padre diciéndole que se había enamorado de la hija del rey de Egipto y le pedía que pidiera su mano para él pues si no se moriría. El padre le respondió que ¿cómo iba el rey de Egipto a dar su consentimiento?, que su reino de Alepo era como una gota de agua frente al suyo, que era como un mar. Pero el hijo continuó insistiendo. Al no tener el rey de Alepo más que un solo hijo, cedió a su petición y envió emisarios a Egipto con regalos y presentes para que pidieran la mano de aquella muchacha y hacerlo muy humildemente, con una frase que decía que si le daba a un siervo el honor de darle a su hija, él sería uno de sus siervos y su vida estaría a su disposición. Cuando los emisarios llegaron a Egipto con todos aquellos regalos y presentes y su rey vio todas aquellas muestras de humildad, dijo que a él no le disgustaría tener como yerno al hijo del rey de Alepo, pero que había que probarlo con el dinero, y si salía airoso de la prueba, estaría clara su sinceridad y le daría a su hija. Así pues, le contestó a los emisarios que no le disgustaba que pidieran la mano de su hija, pero que la madre de su hija decía que cualquiera que pida su mano tenía que entregar seis mil dinares egipcios de dote y dar su hija su conformidad. Los emisarios regresaron y dieron el mensaje al rey de Alepo, quien sacó lo que tenía en las Arcas, que resultó ser la cantidad de cuarenta mil dinares. Se la envió toda con el mensaje que eso era todo de lo que disponía, que le enviaría el resto una vez celebrada la boda. Cuando entregaron aquella cantidad y el rey de Egipto dio su consentimiento a la boda, quedó pactada ésta entre los dos. Cuando la noticia llegó a Alepo, el príncipe, impaciente y con prisa, le dijo a su padre que no podía esperar, que aquel mismo día cobrara a la población aquel dinero que faltaba, dividiéndolo por regiones, y que lo enviara a Egipto para que trajeran a aquella princesa. El padre le respondió que las consecuencias de las injusticias son graves, que no podía poner de luto a mil familias de los débiles súbditos para hacerle a él una fiesta ni entristecer a un millar de personas por hacer dichosa a una. El padre pidió al hijo que aguardase unos días hasta que se hiciera la recaudación durante la época de la misma, y reunir el dinero poco a poco y luego mandarlo. Pero como el hijo estaba loco, tenía prisa, le faltaba sensatez, le era ajena la dilación y estaba afectado por el ímpetu de la juventud, se apartó enfadado de su padre, al que dijo que no

le faltará el dinero mientras mande en sus brazos y en sus piernas. Así las cosas, salió de la ciudad y se echó al desierto con un lacayo y dos caballos llevados de la brida. Ocurrió que iba para Egipto una gran caravana en la que había muchos bienes y dinero además de conocidos mercaderes y célebres señores. Al ver el príncipe toda aquella mercancía y riquezas, comenzó a atacar por todos los flancos y a disparar flechas con las que derribó algunos hombres. Había en la caravana un mercader que era conocido por su valentía, al que llamaban el Cuervo del Oeste¹⁴⁹². Cuando se percató de la valentía del joven, atacó a éste y lo tiró al suelo desde lo alto del caballo en el primer ataque, le ató las manos, lo colocó sobre un camello y se puso en camino. Cuando llegaron a Egipto, Cuervo del Oeste preparó unos regalos para dárselos al rey, con quien tenía trato desde antaño. Cuando llegó al trono, los emisarios del rey de Alepo llegaron con un mensaje de éste que decía que hacía un tiempo que su hijo se había marchado enfadado, que ya había reunido el dinero que faltaba y que si su hijo se encontraba allí se lo hiciera saber para que estuviera tranquilo. Cuando leyeron aquella misiva supo Cuervo del Oeste que el príncipe que tenía prisionero era el hijo del rey de Alepo. Fue a su casa y le preguntó al príncipe porqué había hecho aquello, que robar a la gente no era un trabajo que se pueda hacer solo. El príncipe le respondió que el orgullo juvenil y la tentación del Diablo le habían impelido a hacer aquello, que por eso ahora era prisionero suyo, que si quería hacer un acto de virtud, lo liberara y sería un favor, pero si lo que quería era hacer un acto de justicia, entonces que lo vendiera a él mismo al precio que quisiera, y que le daría el dinero donde él quisiera¹⁴⁹³. Cuervo del Oeste le hizo una reverencia, le quitó las cadenas de los pies, le pidió disculpas, lo reprendió por aquello que había hecho y le dijo que si solventaba lo suyo con veinte mil dinares, que se los daba prestados y le aceptaría un escrito para que se los devolviera en Alepo. El príncipe le agradeció mucho aquel favor y tomó el dinero, con el que compró toda suerte de objetos lujosos, que llevó ante el rey de Egipto. Cuando éste vio a su yerno, le gustó, le regaló caros trajes de honor, le hizo grandes honores, y ordenó que se le hiciera una fiesta. Se eligió un día para presentarlo. Y el príncipe estaba ese día pasándolo bien bebiendo vino en una carpa, y tras haber estado bebiendo un rato fue hacia un jardín que estaba delante de aquella carpa, donde se puso a caminar solo. De repente llegó a un mirador desde donde se veía a la novia, a la que estaban acicalando. Había allí una celosía que daba al jardín, y el ímpetu juvenil le impelió mirar desde ella a las mujeres del harén. Quiso el destino

¹⁴⁹² En el original, “ğorāb-e-Magrebi”, personaje no identificado.

¹⁴⁹³ Es decir, el príncipe le extendería un pagaré que sería pagadero más tarde y en otro lugar.

que la muchacha se diera cuenta, creyó que se trataba de un extraño y ordenó al sirviente que pusiera al rojo dos estiletes de hierro, que metieron en sus ojos, dejándole ciego. El príncipe cayó al suelo. Algunos de los de la privanza se acercaron corriendo y vieron al príncipe en aquel estado. La fiesta se tornó en luto y la alegría en tristeza. Trasladaron al príncipe con mucho esfuerzo a otra parte y los médicos se llevaron mucho tiempo tratándole, pero no pudieron devolverle la vista. Transcurrido un tiempo, lo sentaron con la novia en un palanquín y los llevaron a Alepo. Y fue por aquellas prisas desasosiegos cómo perdió la vista. Todo lo que le ocurrió, como caer prisionero y todos aquellos perjuicios se convirtieron en lección y advertencia para los sensatos para que éstos opten por la dilación y se abstengan de la premura y no acaben teniéndose que arrepentir.¹⁴⁹⁴

¹⁴⁹⁴ L. III, cap. XX, 590-597. “Sobre la reprobación de las prisas y las ventajas de la dilación”.

CONCLUSIONES

Tema y fondo del *Javāme‘*

Es muy difícil saber qué tipo de obra se proponía en un principio escribir ‘Awfī cuando comenzó su redacción del *Javāme‘*. Aunque en su prólogo se dan los tópicos de la literatura persa, esto es, la alabanza a Dios, los elogios al profeta del islam, y los apuntes autobiográficos, dedica seguidamente los tres primeros capítulos a temas específicamente religiosos, esto también, otro tópico propio de las literaturas islámicas, normalmente, sin conexión con lo tratado en el resto de la obra.

Esto dicho, ‘Awfī no pretendía —al parecer— redactar *ad hoc* un espejo de príncipes, y sin embargo, a partir del capítulo VI y hasta el capítulo XV del Libro I, todos los capítulos son típicos *especula*, consejos y admoniciones dirigidos a la clase política en general y regia en particular, y, a partir del capítulo XVI del Libro I, los capítulos de consejos regios se alternan con los capítulos de contenido moralista general (es decir, los dirigidos a todos, reyes y plebeyos). La presencia de lo gnómico en el *Javāme‘* es tan marcada que, exceptuando la mayor parte del Libro IV, considero que esta obra es un espejo de príncipes truncado ya que más de la mitad de los capítulos tienen un título que los vincula directamente a este género, teniendo, el contenido del resto de la obra, un muy marcado carácter sapiencial, como se ha podido comprobar en esta tesis.

Así, en el *Javāme‘* confluyen todos los tipos de obras sapienciales, desde los *especula* y *siyāsatnāma* (libros de la política) propiamente dichos hasta los *pandnāma*, *naṣiḥat nāma* y *keradnāma* (libros de consejos). Capítulos como “Sobre la virtud de la justicia. Mención de reyes justos” y su opuesto, “Sobre la reprobación de la injusticia. Mención de reyes tiranos” entran dentro del tipo 1 mencionado en “VI 1. Los espejos de príncipes y la literatura sapiencial”, mientras que el capítulo “Sobre la virtud de la vergüenza” y todos aquellos que elogian las virtudes y reprueban los defectos humanos serían del tipo 2. En cuanto a aquellos capítulos que nada tienen que ver con lo sapiencial en el *Javāme‘*, entran dentro del tipo 3 en tanto que en ellos el autor aprovecha no pocas veces para hacer un comentario moralizante, traer a colación un verso sapiencial, o aprovechar para advertirnos breve o largamente con uno de sus colofones aleccionadores con los que remata su relato. El *Javāme‘* es, pues, una obra que acapara ella sola los tres tipos de obras sapienciales descritos en dicho epígrafe, y podemos constatar que ‘Awfī mezcló en su *Javāme‘* tanto capítulos meramente sapienciales,

como *especulum*, además de aprovechar la más mínima en otras partes que nada tienen que ver con lo consiliar para erigirse como aconsejador y amonestador de reyes y mandatarios, en defensor de la idea de una monarquía sapiencial, lo cual deja claro no sólo en muchos de los títulos de los capítulos sino en no pocos comentarios, colofones, versos y exordios.

En resumen, el *Javāme‘* es una compilación de historias de la historia y apólogos con intenciones moralizantes por un lado y con miras a entretener por el otro, en el que predomina la educación política de los reyes y, por añadidura, la instrucción en la ética del común de las gentes.

Carácter innovador de la tesis

La innovación más patente de esta tesis hay que verla en primera instancia en que en el mundo académico hispanohablante no existe ningún trabajo sobre esta obra. Es más, ni siquiera es mencionada, siendo, la traducción de quien esto suscribe, publicada en 2011, el primer trabajo llevado a cabo en español acerca del *Javāme‘*, y, la presente tesis, el segundo.

Dos hechos más otorgan valor añadido a esta innovación. Primero, que en mi estudio me he basado en fuentes primarias en persa, mayormente, y en árabe, en grado menor. Segundo, que es el segundo estudio a nivel de tesis doctoral realizado en Europa, después de 86 años, siendo, además, complementario de aquel primero pues los temas de fondo son diferentes.

Concretando ahora en las innovaciones que se incluyen en la tesis destaco los siguientes puntos:

Primero, el objeto del estudio en sí, que es la clasificación metódica y sistemática por vicio/virtud primero y por mandatarios después de los elementos gnómicos del *Javāme‘* así como el análisis de los mismos en los contextos escenificados en los relatos.

En lo que a los análisis respecta, hago especial hincapié en el capítulo VI (*Javāme‘* como “espejo de príncipes”), donde los planteamientos son originales, fruto de un estudio profundo de la obra. Pongo en este sentido especial relieve en el punto 2 de dicho capítulo, donde explico en 6 epígrafes las estrategias del autor para aconsejar; en los puntos 3, 4 y 5, en los que se explica la visión política de ‘Awfi, sus puntos de vista y prejuicios sobre el mal y buen gobierno, y las premisas que debe seguir el buen rey; y en el punto 6, donde expongo en 6 epígrafes lo extraído acerca de la visión del autor

sobre las estrategias y ardides a seguir en la guerra, la valentía, el trato con el enemigo y su parecer sobre el debate de la pluma frente a la espada.

Segundo, y ya dentro del marco de los objetivos específicos, analizo —de acuerdo con sus comentarios en el *Javāme*— las ideas religiosas de ‘Awfī, en particular, desde el enfoque de su fe islámica, su fatalismo y su tolerancia e intolerancia hacia las demás religiones no islámicas y corrientes del islam así como de la imagen que este autor tenía de los que él consideraba herejes. Incido particularmente en su actitud hacia otras corrientes islámicas y hacia las religiones no islámicas, dando cuenta particularmente de todo aquello que dice acerca de heresiarcas como Zoroastro, Mani, Mazdak etc.

Tercero, y en el marco de la valoración que hago de la obra, en el capítulo IV, ofrezco una multitud de ejemplos de datos históricos del *Javāme*’, complementarios con los que dan otros estudiosos.

Cuarto, dentro del mismo capítulo VI, hago una valoración del *Javāme*’ en tanto que obra para historiar detalles de la literatura árabe y persa. Así, rastreando las pistas que da ‘Awfī, he podido identificar a 3 poetas árabes, conjeturar la identidad de otros 2 e identificar a 1 poeta persa. Ilustro asimismo la cantera de datos que es esta obra poniendo como ejemplo dos versiones de historias conocidas en Occidente a través de otras obras, que aparecen en el *Javāme*’ de forma diferente, y ofreciendo las versiones de ‘Awfī de historias conocidas y no tan conocidas de anécdotas de poetas y autores árabes y persas.

Quinto, los defectos que apunto del *Javāme* son según mi opinión y criterio, y los analizo bajo el enfoque de la relación que tienen con esta tesis, el del estudio y clasificación de los espejos de príncipes, y en cómo han afectado para la división que hago de vicios y virtudes y de tipos de consejos.

Sexto, hago un breve análisis del estado en el que se hallan los estudios de los espejos de príncipes en Irán y de los realizados en torno a la figura de ‘Awfī y su obra. De los estudios generales en torno a la literatura sapiencial, enumero lo publicado en Irán desde el año 2000, y, de los estudios sobre ‘Awfī, doy un listado de todos los realizados —en cualquier lengua—, durante todo el siglo XX y lo que llevamos del XXI.

Séptimo, explico de forma pormenorizada la embrollada historia de la edición del *Javāme*’, comenzada en 1324/1945-6 e inconclusa aún.

Otras novedades. También doy cuenta aquí de la existencia del trabajo de edición al turco otomano de las traducciones del *Javāme*’, menciono una obra más como posiblemente de ‘Awfī y doy noticia de la traducción parcial al ruso del *Javāme*’.

Vías de investigaciones futuras

El *Javāme‘* es una obra de la que queda todo por hacer. Ha sido, por decirlo de alguna manera, la *opera magna* olvidada de ‘Awfī, pues si su *Lobāb* es una obra de referencia vital para historiar la literatura persa, lo cual se evidencia en las innumerables citas que de ella se hace en cualquier libro sobre literatura persa, el *Javāme‘* ha sido, hasta la década de los 70 del pasado siglo, escasamente citado, debido, fundamentalmente, a su inaccesibilidad. Incluso a día de hoy son pocas las referencias que se hacen de esta obra, como he podido comprobar en mis pesquisas para esta tesis. Los estudios que hay sobre esta obra son —hasta donde he podido constatar—, en persa, pocos, en árabe, nada, en turco, las traducciones, editándose ahora, en inglés, muy poco, en ruso, una traducción parcial, en español, mi traducción parcial del año 2011 y esta tesis que presento, y, en las demás lenguas europeas, nada. Todo esto —sumado al hecho de que todavía queda una buena parte del *Javāme‘* por publicarse—, sobra como argumento para dar por seguro que esta obra guarda un tesoro de datos por descubrir.

Con su edición y publicación en Irán se está poniendo a disposición de todos una obra que, hasta no hace mucho, estaba solo al alcance de los estudiosos con acceso a los fondos de manuscritos. Asimismo, la edición y publicación de su traducción al turco otomano, relegada al olvido hacía siglos, es motivo suficiente para esperar que los estudiosos de Turquía hagan igualmente aportaciones valiosas en un próximo futuro. La gran cantidad de manuscritos que hay del *Javāme‘* entre Europa, Irán y Turquía, son, en mi opinión, solo un preámbulo de los que quedan por descubrir en los fondos bibliotecarios de la India, país donde la influencia del *Javāme‘* solo se ha estudiado de pasada.

En cuanto a mis líneas de investigación de cara al futuro, el estudio profundo de esta obra me ha brindado la oportunidad de ver otros aspectos por ella abordados, que no entran en esta tesis o que he tratado de pasada, pero que forman parte de las 650 fichas que he confeccionado con la vista puesta en pesquisas a corto plazo.

En lo que al mundo hispanohablante respecta, con esta tesis se pretende poner al alcance de los estudiosos de los espejos de príncipes —arabistas e hispanistas— un material que, a día de hoy, no podrían tener de otra manera, y con la vista puesta en que los cotejos de los relatos adaptados aquí al castellano así como los análisis aquí expuestos contribuyan al avance de la literatura comparada, muy particularmente, en lo que

respecta a los *especula* castellanos y a la conexión de éstos con la literatura persa del Medievo, por vía de los árabes.

BIBLIOGRAFÍA

1. Ediciones del *Javāme‘*

a. Ediciones utilizadas para el texto base de este estudio

Consideraciones previas:

* El orden de esta parte de la Bibliografía es el sistemático de la obra, es decir, desde el Capítulo I del Libro I, hasta el final.

* La lista a. son las ediciones que he utilizado, que, como puede verse, no son siempre primeras ediciones.

* Todas las ediciones tienen el mismo título: *Javāme‘ al-ḥekāyāt va lavāme‘ al-ravāyāt*, razón por la cual lo doy por obvio y lo omito.

* A lo largo de la tesis cito estas ediciones del texto base no con el nombre autor (‘AWFI), sino con de la persona que edita el texto, que, en casi todos los casos, es MOSAFFA. Cuando el coeditor es Mazāher Moṣaffā, para evitar confusiones, se cita entonces con su nombre de pila: MAZĀHER.

* En las listas a. y b. sí traduzco la portada al castellano tal cual está en persa (a veces, completando la información con los datos que aparecen en la primera página interior). No hay que prestar mayor atención allí donde dice, por ejemplo, “primera parte del capítulo III”, pues debido al gran volumen de cada Libro, estos han tenido que ser editados y publicados de forma fragmentaria. Así, para mejor orientación, se pone entre corchetes los capítulos que contiene cada edición y a qué Libro pertenecen.

* De todos los títulos se da original en persa debajo de la ficha en alfabeto latino o traducción.

* Cuatro volúmenes fueron publicados un mismo año (2007). Los distingo según convención: 2007 (a), 2007 (b), 2007 (c), 2007 (d).

MO‘ĪN, Dr. Mohammad, profesor de la Universidad de Teherán, 2ª edición, primera parte, con el mecenazgo de la editorial Ebn-e Sinā, Teherán, 1961. [Libro I, capítulo I]

معین، دکتر محمد، استاد داشگاه تهران. بخش اول. چاپ دوم. بسرمايه
کتابخانه ابن سینا، ۱۳۴۰.

—, difunto profesor de la Universidad de Teherán, segunda parte, 2ª edición, Edición de

la Universidad de Teherán, 324/2, Teherán, 1992. [Libro I, capítulos II y III]

—، استاد فقید دانشگاه تهران، انتشارات دانشگاه تهران. بخش دوم. چاپ دوم، ۱۳۷۱.

MOSAFFĀ, Dr. Amir Bānou (Karimi), con cotejo y corrección, Primera parte del Libro I, Centro de Investigación de Ciencias Humanas y Estudios Culturales, Teherán, 2012. [Libro I, capítulo IV]

مصفا، دکتر امیر بانو (کریمی)، با مقابله و تصحیح، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، جزء اول از قسم دوم، باب چهارم، تهران، ۱۳۹۱.

SHE'ĀR, Dr. Ja'far, (corrección y anotaciones), Centro de Ediciones de la Universidad de Teherán, Capítulo V del Libro I (Mención de la historias de los califas y de sus gestas), Teherán, 1987. [Libro I, capítulo V]

شعار، دکتر جعفر، (به تصحیح و شرح)، باب پنجم از قسم اول، در ذکر تاریخ خلفا و بیان مآثر ایشان، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۶.

MOSAFFĀ, Dr. Amir Bānou (Karimi), con cotejo y corrección. Libro I, capítulos 12 al 14. Centro de Investigación de Ciencias Humanas y Estudios Culturales, Teherán, 2014. [Libro I, capítulos 12 al 14]

مصفا، دکتر امیر بانو (کریمی)، با مقابله و تصحیح. قسم اول، باب ۱۲ الی ۱۴. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۹۳.

—، con cotejo y corrección. Edición crítica. Segunda parte del Libro I. Centro de Investigación de Ciencias Humanas y Estudios Culturales, Teherán, 2008. [Libro I, capítulos del XV al XXV]

—، با مقابله و تصحیح. متن انتقادی. جزء دوم از قسم اول. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۷.

—، con cotejo y corrección. Edición crítica. Primera parte del Libro II. Centro de Investigación de Ciencias Humanas y Estudios Culturales, Teherán, 2007 (a). [Libro II, capítulos del I al XV]

—، با مقابله و تصحیح. متن انتقادی. جزء اول از قسم دوم. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۶.

MOSAFFĀ, Amir Bānou (Karimi) y MAZĀHER Mosaffā, con cotejo y corrección. Edición crítica. Segunda parte del Libro II. Centro de Investigación de Ciencias Humanas y Estudios Culturales, Teherán, 2007 (b). [Libro II, capítulos del XVI al XXV]

مصفا، امیر بانو (کریمی) و مظاهر مصفا، با مقابله و تصحیح. متن انتقادی. جزء دوم از قسم دوم. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات

فرهنگی، تهران، ۱۳۸۶.

—, con cotejo y corrección. Edición crítica. Primera parte del Libro III. Centro de Investigación de Ciencias Humanas y Estudios Culturales, Teherán, 2007 (c). [Libro III, capítulos del I al XV]

—, با مقابله و تصحیح. متن انتقادی. جزء اول از قسم سوم. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۶.

—, con cotejo y corrección. Edición crítica. Segunda parte del Libro III. Centro de Investigación de Ciencias Humanas y Estudios Culturales, Teherán, 2007 (d). [Libro III, capítulos del XVI al XXV]

—, با مقابله و تصحیح. متن انتقادی. جزء دوم از قسم سوم. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۶.

MAZĀHER Moṣaffā, con cotejo, corrección y anotaciones. Edición crítica. Primera parte del Libro IV. Instituto de Estudios e Investigaciones Culturales, 1370/1991-2. [Capítulos del I al X]

مظاهر مصفا، با مقابله و تصحیح و تحشیه و تعلیق. متن انتقادی. جزء اول از قسم چهارم. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰.

b. Otras ediciones de *Javāme‘*

Consideraciones previas:

* En la siguiente lista consta las ediciones publicadas del *Javāme‘* en cualquier lengua, ordenadas por fechas de publicación, desde la más antigua hasta la más reciente.

* En este estudio estas ediciones sí que son citadas con el nombre del autor, no con el del editor o traductor del texto.

* Se traduce el título de la edición tal cual aparece en la portada y todos los títulos se da original en persa, donde proceda, debajo de la ficha en alfabeto latino o traducción.

—, *Selección del Javāme‘ al-ḥekāyāt va lavāme‘ al-ravāyāt (para los institutos de bachillerato) 1ª parte*, edición a cargo de Moḥammad Taqī Bahār Malek al-Šo‘arā’, Vezārat-e Farhang), Teherán, 1324/1945-6.

—, منتخبی از جوامع الحکایات و لوامع الروایات، به انتخاب و مقدمه محمد تقی بهار مالک الشعراء، بخش نخست برای دبیرستانها، وزارت فرهنگ، تهران، ۱۳۲۴.

—, *Quince capítulos del Javāme‘ al-ḥekāyāt* (edición facsímil de manuscrito), a cargo de Moḥammad Ramažāni, Kalāla-ye Kāvar, Teherán, 1335/1956-7.

—, پانزده باب جوامع الحکایات، چاپ عکسی، به اهتمام محمد رضانی، کلاله خاور، تهران، ۱۳۳۵.

—, *Javāme‘ al-ḥekāyāt va lavāme‘ al-ravāyāt*, edición a cargo de Moḥammad Mo‘īn, Ediciones de la Universidad de Teherán, n° 342, vol. 1, 1335/1956-7. [Libro I, capítulo I]

—, جوامع الحکایات و لوامع الروایات، به تصحیح محمد معین، انتشارات دانشگاه تهران، شماره ۳۴۲، جلد ۱، ۱۳۳۵.

—, *Javāme‘ al-ḥekāyāt va lavāme‘ al-ravāyāt (Historia de Persia y el islam)*, edición a cargo de Ja‘far She‘ār, edita Dānešsarā-ye ‘Āli, 1350/1971.

—, جوامع الحکایات: تاریخ ایران و اسلام، تصحیح و توضیح جعفر شعار، دانشسرای عالی، تهران، ۱۳۵۰.

—, *Texto crítico del Javāme‘ al-ḥekāyāt va lavāme‘ al-ravāyāt (1ª parte del L. III)*, edición a cargo de Bānou Mosaffā, Bonyād-e Farhang-e Irān (Fundación de la Cultura de Irán), Teherán, 1352/1973.

—, متن انتقادی جوامع الحکایات و لوامع الروایات (جلد اول از قسم سوم)، با مقابله و تصحیح و مقدمه بانو مصفا "کریمی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۲.

—, *Texto crítico del Javāme‘ al-ḥekāyāt va lavāme‘ al-ravāyāt (2ª parte del L. III)*, edición a cargo de Bānou Mosaffā y Mazāher Mosaffā, Bonyād-e Farhang-e Irān (Fundación de la Cultura de Irán), Teherán, 1353/1974.

—, متن انتقادی جوامع الحکایات و لوامع الروایات (جلد دوم از قسم سوم)، با مقابله و تصحیح و مقدمه بانو مصفا کریمی و مظاهر مصفا، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۳.

—, *Javāme‘ al-ḥekāyāt va lavāme‘ al-ravāyāt (2ª parte)*, edición a cargo de Moḥammad Mo‘īn, Universidad de Teherán, 1355/1976-77.

—, جوامع الحکایات و لوامع الروایات، (بخش دوم) به تصحیح محمد معین، دانشگاه تهران، ۱۳۵۵.

—, *Texto crítico del Javāme‘ al-ḥekāyāt va lavāme‘ al-ravāyāt (1ª parte del L. II)*, edición a cargo de Bānou Mosaffā, Bonyād-e Farhang-e Irān (Fundación de la Cultura de Irán), Teherán, 1359/1980-1.

—, متن انتقادی جوامع الحکایات و لوامع الروایات (جزء اول از قسم دوم)، با مقابله و تصحیح و مقدمه بانو مصفا کریمی، بنیاد

فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۹.

—, *Selección del Javāme‘ al-ḥekāyāt va lavāme‘ al-ravāyāt*, selección a cargo de Ja‘far She‘ār, Entešārāt va Āmuzeš-e Enqelāb-e Eslāmi, Teherán, 1363/1984-5.

—، گزیده جوامع الحکایات و لوامع الروایات، بکوشش جعفر شعار، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۳.

—, *Javāme‘ al-ḥekāyāt (Historia de Persia y el islam)*, Edición a cargo de Ja‘far She‘ār, ediciones Soḡan, Teherán, 1374/1995-6.

—، جوامع الحکایات: تاریخ ایران و اسلام، تصحیح و توضیح جعفر شعار، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۷۴.

—, *Selección del Javāme‘ al-ḥekāyāt va lavāme‘ al-ravāyāt*, edición a cargo de Moḥammad Taqī Bahār Malek al-Šo‘arā’, ediciones Asāṭir, Teherán, 1382/2003-4. [Reimpresión de la edición de 1324/1945-6].

—، منتخب جوامع الحکایات و لوامع الروایات، مصحح ملک‌الشعراى بهار، تهران: اساطیر، ۱۳۸۲.

—, (*Tesoro de la sabiduría de Oriente*) Ал-‘Ауфи, Садид ад-Дин Мухаммад. Джавами‘ ал-хикайат ва лавами‘ ар-ривайат // «Собрание рассказов и блестящие истории». Сокровищница восточной мудрости / подготовка издания, предисловие, перевод с персидского, комментарии, приложения и указатель Тимура К. Бейсембиева. – Алма-Ата: TOO «Print-S», 2005. – 322 с

—, *Compendio de historias y destellos de narraciones*, traducción al español y notas a cargo de Joaquín Rodríguez Vargas, Mandala, Madrid, 2011.

—, *Quinientos un relatos del compendio de historias de Sadid-al-Din ‘Awfi*, edición a cargo de Amir Bānou-ye Karimi (Amiri Firuzkuhi), Ediciones Zavvār, Teherán, 2012.

—، پانصد و یک حکایت از جوامع الحکایات سدید الدین عوفی، به سعی امیربانو کریمی (امیری فیروزکوهی)، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۹۱.

2. Bibliografía general

Consideraciones previas:

* De la bibliografía en persa y árabe ofrezco los datos de la edición traducidos al castellano (título, editorial, ciudad de edición, y lo que proceda), y, debajo, el título en la

lengua original. No traduzco tal cual las largas explicaciones de portada que se dan a veces (por ejemplo: “profesor de la Universidad de Teherán”, “anotado por el ilustre sabio...”, “con explicaciones del vocabulario”). Pongo simplemente “edición a cargo de”.

* De las ediciones bilingües doy solo el título y los datos según constan en la lengua occidental.

* De la bibliografía en lenguas occidentales, doy solo el título en su lengua original, sin traducirlo al castellano.

* En las obras clásicas y antiguas, paso por alto las traducciones de títulos rimados, floridos y barrocos, muy de moda durante un milenio en la literatura persa y árabe, como, por ejemplo: *Lobāb al-albāb*. En estos casos, en lugar de traducirlas, simplemente las transcribo. En el caso de que la fuente tenga un título traducible, entonces doy el título en transcripción junto con la traducción al español del mismo entre paréntesis.

* Divido la bibliografía según el tipo de fuente, por un lado las antiguas o primarias, y por otro las obras modernas, independientemente de la lengua en la que estén escritas. Aparte se colocan los artículos, los diccionarios y enciclopedias y las ediciones del Corán. Al final doy una lista de direcciones de sitios de Internet que he utilizado.

* Con excepción de ‘Awfi —que siempre aparece transcrito igual—, los nombres y apellidos de los autores y editores se transcriben según la tabla de transcripciones que aparece al comienzo de este estudio, pero solo si estos nombres no están transliterados en ninguna parte de la obra citada (por ejemplo, en la contraportada). En el caso de que la obra citada tenga una contraportada en inglés y aparezca el nombre del autor o editor, entonces se cita según conste en letras latinas. El caso más repetido es el de MOSAFFĀ, que cito siempre así, porque así viene en las contraportadas de sus ediciones, mientras que su transliteración de acuerdo con la mencionada tabla sería MOṢAFFĀ.

* Las fechas de la hégira lunar pueden caer en un año o en el siguiente de la fecha cristiana. Lo mismo se puede decir de la hégira solar, utilizada en Irán, pues al comenzar los años con el equinoccio de primavera (20 o 21 de marzo), terminan, pues, al año siguiente (19 o 20 de marzo). Cuando no se ha podido determinar el año exacto según la fecha cristiana, se hace constar el año de la hégira (lunar o solar) y, separado con una barra oblicua (/) con los dos años posibles: 1355/1976-7. Cuando sí se ha podido determinar el año cristiano, porque se haga constar en alguna parte o porque aparece el mes de edición también, entonces hago solo constar la fecha cristiana.

a. Fuentes antiguas en persa

ABU ṬĀHER, Moḥammad b. Moḥammad Yahyā ‘Awfi, *Nozhat al-‘oqul fi laṭā’ef al-foṣul*, edición a cargo de Iraj Afšār, con la colaboración de Javād Bašari, edita Bonyād-e-Pažuhešhā-ye Eslāmi-e Ostān-e Qods-e Ražavi, Mashad, 2011.

ابو طاهر، محمد بن محمد يحيى، نزهت العقول فى لطائف الفصول، بكوشش ايرج افشار و به يارى جواد بشرى، بنياد پژ. هشهای اسلامى استان قدس رضوى، مشهد، ۱۳۹۰.

ĀḌAR, *Ātaškada-ye Āḍar*, de Loṭf-‘Ali Big b. Āqā Kān Bigdeli Šāmlu, de sobrenombre Āḍar, edición a cargo de Ḥasan Sādāt Nāšeri, ediciones Amir Kabir, Teherán, 1336/1957-8.

آذر، لطفعلی بیگ بن آقا خان بیگدلی شاملو متخلص به آذر، آتشگده آذر، با تصحيح و تحشیه و تعليق حسن سادات ناصرى، مؤسسه مطبوعاتی امير کبير، تهران، ۱۳۳۶.

ALGACEL, *Naṣiḥat al-moluk (Consejos de los reyes)*, edición a cargo de Jalāl-al-Din Homāi, ediciones Bābak, 3ª edición, Teherán, 1361/1982-3.

غزالی، امام محمد ابن محمد ابن محمد، با تصحيح مجدد و حواشى و تعليقات و مقدمه تازه به خامه استاد جلال الدين همایى، انتشارت بابک، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۱.

ANÓNIMO, *Mojmal al-tavāriḳ va-l-qeṣaṣ (Colección de historias y cuentos)*, edición a cargo de Malek-al-Šo‘arā’ Bahār, ediciones Asāṭir, reimpresión de la edición de 1939 de la editorial Kalāla-ye Kāvar, de Moḥammad Ramažāni, Teherán, 1389/2010-1.

بى نام، مجمل التواريخ والقصص، بتصحيح ملك الشعراء بهار، به همت محمد رمضانى، دارنده كلاله خاور، ۱۳۱۸، چاپ مجدد در انتشارات اساطير، تهران، ۱۳۸۹.

—, *Tāriḳ-e Sistān (Historia de Sistán)*, edición a cargo de Malek-al-Šo‘arā’ Bahār, publicado con la colaboración de Moḥammad Ramežāni, ediciones Kāvar, 2ª edición, Teherán, 1352/1973-4.

—، تاريخ سيستان، بتصحيح ملك الشعراء بهار، بهمت محمد رمضانى، صاحب مؤسسه خاور، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۲.

—, *‘Ahd-e Ardešir (Los consejos de Ardešir)*, traducido al persa por Moḥammad ‘Ali Emām Šuštari de la versión árabe compilada por Eḥsān ‘Abbās, edita Anjoman-e Ātār-e Melli (“Sociedad de Obras Nacionales”), nº 67, Teherán, 1969.

- ، عهد اردشیر، پژوهنده عربی استاد احسان عباس، برگرداننده بفارسی محمد علی امام شوشتری، انتشارات آثار ملی، شماره ۶۷ تهران، ۱۳۴۸.
- ، *Ķeradnāma*, edición a cargo de Adib Brumand, edita Anjoman-e Ātār-e Melli (“Sociedad de Obras Nacionales”), n° 57, Teherán, 1968.
- ، خردنامه، بکوشش ادیب برومند، انتشارات آثار ملی، شماره ۵۷ تهران، ۱۳۴۷.
- ، *Ķeradnāma, (aṭari az qarn-e šešom) (Ķeradnāma, una obra del siglo VI/XIII*, edición a cargo de Manṣur Tervat, Ediciones Amir Kabir, Teherán, 1367/1987-8.
- ، خردنامه، اثری از قرن ششم، بکوشش منصور ثروت، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۷.
- ، *Toḥfat al-moluk, (ka bein-e rob‘-e avval-e qarn-e haftom va rob‘-e āḡar-e qarn-e haštom ta‘lif šoda) (Dádiva de los reyes, escrito entre el primer cuarto del siglo VII/XIII y el último cuarto del siglo VIII/XIV)*, Imprenta del Majles, Teherán, 1317/1938-9.
- ، تحفة الملوك (که بین ربع اول قرن هفتم و ربع آخر قرن هشتم تألیف شده)، چاپخانه مجلس، تهران، ۱۳۱۷.
- ANVARI, Awhād-al-Din Moḡammad, *Divān*, edición a cargo de Sa‘id Nafisi, ediciones Piruz, sin lugar de edición, 1958.
- انوری، اوحد الدین محمد، دیوان، بکوشش سعید نفیسی، از انتشارات مؤسسه مطبوعاتی فیروز، ۱۳۳۷.
- ‘ATṬĀR, Farid-al-Din, *Taḡkarat al-‘oliyā’ (Memorial de los santos)*, edición a cargo de A. Tavakkoli, sobre el mss. de Reynold Alleyne Nicholson, Teherán, ediciones Behzād, 3ª edición, 1373/1994-5.
- عطار، فرید الدین، تذکرة العلّیاء، بکوشش ا. توکلی، از روی نسخه رنولد الن نیکلسن، انتشارات بهزاد، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۳.
- ، *Moṣibatnāma*, edición a cargo de Nurāni Veṣāl, editorial Zavvār, 3ª edición, Teherán, 1364/1985-6.
- ، مصیبتنامه، باهتمام و تصحیح نورانی وصال، کتابفروشی زوار، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۴.
- ‘AWFI, Sadid al-Din Moḡammad, *Lubābu ‘l-Albāb*, (en dos volúmenes), E.G. Browne y M. Qazvini, Londres Luzac & Co. y Leiden E.J. Brill, 1903-6.
- سدید الدین محمد عوفی، لباب الالباب، (در دو مجلد) ادوارد براون و میرزا محمد قزوینی، لندن، موزاک و میدن، بریل، ۱۹۰۳-۶.

—, *Lobāb al-albāb*, E.G. Browne y M. Qazvini, reedición reanotada por Sa‘id Nafisi a partir de la original de 1906, Teherán, 1957.

—, لباب الالباب، از روی چاپ اروپا که پرفسور ادوارد براون و علامه قزوینی تصحیح کرده اند. با تصحیحات جدید و حواشی و تعلیقات کامل بکوشش سعید نفیسی، بصرمائی کتابخانه ابن سینا، تهران، ۱۳۳۵.

BEYHAQI, Abu-l-Faḥr Moḥammad b. Ḥosayn, *Tārik-e Beyhaqi (Historia de Beyhaqi)*, edición a cargo de ‘Ali Akbar Fayyāz, Ediciones Našr-e ‘Elm, 4ª edición, Teherán, 1995.

بیهقی، ابولفضل محمد بن حسین، تاریخ بیهقی، به تصحیح علی اکبر فیاض، نشر علم، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۷۴.

DAQĀYEQI MARVAZI, Šams al-Din Moḥammad, *Bakṭiyār-nāma*, edición a cargo de Zabiollāh Safā, edición de la Universidad de Teherán, 1056 [volumen I], Teherán, 1966.

دقایقی مروزی، شمس الدین محمد، بختیارنامه، باهتمام و کوشش ذبیح الله صفا، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۰۵۶، تهران، ۱۳۴۵.

—, *Bakṭiyār-nāma*, edición a cargo de Zabiollāh Safā, edición de la Universidad de Teherán, 1056/2 [volumen II], Teherán, 1968.

—, بختیارنامه، باهتمام و کوشش ذبیح الله صفا، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۰۵۶/۲، تهران، ۱۳۴۷.

DAWLATSHĀH, bin ‘alā’u’ D-Dawla Bakhtīshāh al-Ghāzi of Samarqand, *Tadhkiratu ‘sh-shu‘arā* (“Memoirs of the Poets”), edición con prefacio (en inglés) e índice de Edward Granville Browne, ediciones Asāṭir, 1ª edición, 1382/2003-4 (copia facsímil de la edición original de E. G. Browne, de Luzac & Co, Londres, y E. J. Brill, Leiden, 1901).

دولتشاه، بن علاء الدوله بختیشاه الغازی سمرقندی، تذکرة الشعراء، به اهتمام ذبیح ادوارد براون، انتشارات اساطیر، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۲.

DEHESTĀNI, Ḥosayn b. As‘ad, *Tarjoma-ye Faraj ba‘d al-šedda (Traducción de Faraj ba‘d al-šedda)*, edición a cargo de Esmā‘il Ḥākamī, editado por la Fundación de Cultura de Irán, n° 211, Teherán, 1355/1976-7.

ترجمة فرج بعد الشدت، حسین بن اسعد دهستانی، با مقابله و تصحیح دکتر اسماعیل حاکمی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۲۱۱، تهران، ۱۳۵۵.

FAḲR-E MODABBER, Moḥammad b. Maṇṣur b. Sa‘id Mobārakšāh, *Ādāb al-ḥarb va-l-šoja‘a (Las usanzas de la guerra y la valentía)*, edición a cargo de Aḥmad Sohayli Kṽānsāri, ediciones Eqbāl, Teherán, 1967.

فخر مدبر، محمد بن منصور بن سعید مبارکشاه، آداب الحرب و

الشجاعة، بتصحيح و اهتمام احمد سهيلي خوانساري، انتشارات اقبال، تهران، ۱۳۴۶.

FARĀMARZ b. ẖODĀDĀD, *Samak 'Ayyār*, edición a cargo de Nātel ẖānlari, ediciones Āgāh, 5ª edición, Teherán, 1362/1983-4.

فرامرز بن خداداد، سمک عیار، با مقدمه و تصحیح پرویز ناتل خانلری، انتشارات آگاه، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۶۲.

FERDOWSI, Abul Qāsem, *Šāhnāma (El libro de los reyes)*, edición a cargo de Jules Mohl, ediciones Behzād, 4ª edición, Teherán, 1997.

فردوسی، ابولقاسم، به تصحیح ژول مول، انتشارات بهزاد، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۷۶.

GARDIZI, Abu Sa'id 'Abd al-Ḥayy b. al-ẖahḥāk b. Maḥmud, *Zayn al-aḵbār* (o *Historia de Gardizi*), edición a cargo de Raḥim Reżāzāda Malek, edita Anjoman-e Ātār va Maḥāḡer-e Farhangi, Teherán, 2005.

گردیزی، ابو سعید عبد الحی ابن الضحاک ابن محمود، زین الاخبار (تاریخ گردیزی)، به اهتمام رحیم رضازاده ملک، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۴/۲۰۰۵.

ḤAMID-AL-DIN BALẖI, Abu Bakr 'Omar, *Maqāmāt-e-ḡamidi*, edición a cargo de Reżā Anzābi Neżād, Centro de Publicaciones de la Universidad de Teherán, 1ª edición, Teherán, 1365/1986-7.

مقامات حمیدی، حمید الدین ابو بکر عمر بن محمودی بلخی، به تصحیح رضا انزابی نژاد، مرکز نشر دانشگاه تهران، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۵.

HEDĀYAT, Reżāqoli ẖān, *Tadkara-ye riāz al-'ārefīn*, edición a cargo de Mehr Ali Gorgāni, Ketābfruši-e Maḥmudi, Teherán, 1965.

هدایت، رضا قلیخان، تذکره ریاض العارفین، بکوشش مهر علی گرگانی، کتابفروشی محمودی، تهران، ۱۳۴۴.

IBN ISFANDIYĀR, Bahā'-al-Din Moḡammad b. Ḥasan, *Tāriḡ-e Ṭabarestān (Historia de Tabaristán)*, edición a cargo de 'Abbās Eqbāl Āštiāni, ediciones Kalāla-ye ẖāvar, 2ª edición, Teherán, 1987.

ابن اسفندیار، بهاء الدین محمد بن حسن، تاریخ طبرستان، بتصحیح عباس اقبال آشتیانی، انتشارات کلاله خاور، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۶.

JORFĀDQĀNI, Abul Šaraf Nāṣeḡ b. Zafar, *Tarjoma-ye Tāriḡ-e yamīnī (Traducción de la Historia Yamini)*, edición a cargo de Ja'far She'ār bajo la supervisión de Eḡsān Yāršāter, Bongāh-e Tarjoma va našr-e ketāb, n° 255, Teherán, 1966.

جرفادقانی، ابولشرف ناصح بن ظفر، ترجمه تاریخ یمنی، به اهتمام جعفر شعار، زیر نظر احسان یارشاطر، بنگاه نشر کتاب، شماره ۲۵۵، تهران، ۱۳۴۵.

JOVEYNI, 'Aṭā Malek, *Tāriḳ-e jahāngošā (Historia del conquistador)*, edición a cargo de Moḥammad Qazvini, revisado por Parviz Bābā, 1ª edición, ediciones Negāh, 1388/2009-0.

جوینی، عطا ملک، تاریخ جهانگشای، به تصحیح محمد قزوینی، با نظارت پرویز بابایی، چاپ اول، مؤسسه انتشارات نگاه، تهران، ۱۳۸۸.

—, *Tasliyat al-aḳavān*, edición a cargo de 'Abbās Māhiyār, ediciones Ābād, Teherán, 1982.

—, تسلیة الاخوان، به تصحیح و تحشیة عباس ماهیار، انتشارات آباد، تهران، ۱۳۶۱.

ḲVĀND AMIR, Ġiās-al-Din b. Homām-al-Din al-Ḥosayni, *Tāriḳ-e ḥabib al-siyar*, prólogo de Jalāl-al-Din Homāi, bajo la supervisión de Dabir Siāqi, edita Ketābfruši-e Ḳayyām, 3ª edición, Teherán, 1983.

خواند امیر (غیاس الدین بن همام الدین الحسین)، تاریخ حبیب السیر، مقدمه بقلم جلال الدین همایی، زیر نظر دکتر دبیر سیاقی، کتابفروشی خیام، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۲.

KEYKĀVUS, 'Onṣor-al-Ma'ālī b. Eskandar b. Qābs b. Vošmgir Ziyār, *Qābusnāma*, edición a cargo de Ġolāmḥosayn Yusefī, ediciones Šerekat-e-Entešārāt-e-'Elmi va Farhangi, 15ª edición, Teherán, 1386/2007-8.

کیکاووس، عنصر المعالی بن اسکندر بن قابوس بن وشمگیر بن زیار، قابوسنامه، به اهتمام و تصحیح غلامحسین یوسفی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پانزدهم، تهران، ۱۳۸۶.

MAR'ĀŠI, Ṣāḥib-al-Din, *Tāriḳ-e Gilān va Deylamestān (Historia de Gilān y Deylamestán)*, edición a cargo de Manučehr Sotuda, ediciones Eṭṭelā'āt, Teherán, 1364/1984-6.

مرعشی، ظهیر الدین، تاریخ گیلان و دیلمستان، با تصحیح و تحشیة منوچهر ستوده، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۶۴.

MENHĀJ SERĀJ, Abu 'Omar Menhāj-al-Din 'Oṭmān b. Serāj-al-Din al-Juzjāni, *Ṭabaqāt-e nāṣeri*, en dos volúmenes, edición a cargo de 'Abd-al-Ḥayy Ḥabibi (originalmente, de la edición de Calcuta del año 1864), y anotaciones de Moḥammad Ya'qub Vāḥedi Juzjāni, ediciones Doniā-ye Ketāb, Teherán, 1363/1984-5.

منهاج سراج، ابو عمر منهاج الدین عثمان بن سراج الدین الجوزجانی، طبقات ناصری، به تصحیح و مقابلة عبد الحی حبیبی

(چاپ کلکتہ سال ۱۸۶۴)، در دو جلد، و تعلیقات محمد یعقوب واحدی جوزگانی، انتشارات دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۳.

MONŠI, Abu-l-Ma‘ālī Naṣrollāh, *Kalila va Demna (Calila y Dimna)*, edición a cargo de Mojtabā Minovi, ediciones Ferdows, 1ª edición, Teherán, 1390/2011-12.

منشی، ابولمعالی نصرالله، کلیله و دمنه، مصحح: مجتبی مینوی، انتشارات فردوس، چاپ اول، تهران، ۱۳۹۰.

MOSKUYAH, Aḥmad b. Moḥammad, *Jāvidān-e k̄erad (traducción al persa de al-Hekmat al-kāleda, la sabiduría eterna)*, traducción al persa de T. M. Shushtari, editado por B. Thirvatian con una introducción en francés de M. Arkoun, McGill University, Montreal, Canadá, Institute of Islamica Studies, con la colaboración de la Universidad de Teherán, Teherán, 1976.

مسکویه، احمد بن محمد، جاویدان خرد، ترجمه تفی الدین محمد شوشتری، باهتمام بهروز ثروتیان، با مقدمه ای به زبان فرانسه بقلم م. ارکون، دانشگاه مک گیل، مونترال، کانادا، با همکاری دانشگاه تهران، و مؤسسه مطالعات اسلامی، شعبه تهران، ۲۵۳۵.

MOSTOWFI, Ḥamdollāh, *Tārīk-e gozida (Historia selecta)*, edición a cargo de ‘Abd al-Ḥosayn Navāi, ediciones Amir Kabir, 2ª edición, 1362/1983-4.

مستوفی، حمدالله، تاریخ گزیده، باهتمام دکتر عبد الحسین نوایی، انتشارات امیر کبیر، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۲.

NEZĀM-AL-MOLK, Abu ‘Alī Ḥasan Ṭusi, *Siyāsatnāma (El libro de la política)*, edición a cargo de Moḥammad Qazvini, editorial Ṭahuri, Teherán, 1334/1955-6.

نظام الملک، ابو علی حسن طوسی، سیاستنامه، به تصحیح محمد قزوینی، طهوری، تهران، ۱۳۳۴.

NIZĀMÍ-I-‘ARÚDÍ, *Čahār maqāla (Los cuatro discursos)*, edición a cargo de Moḥammad Mo‘īn, profesor de Literatura Persa en la Universidad de Teherán, según la edición publicada en El Cairo por Moḥammad Qazvini en 1327/1909-1910, Editorial Zavvār, Teherán, 1333/1955-1957.

نظامی عروضی، چهار مقاله، طبق نسخه ای که به تصحیح محمد قزوینی بسال ۱۳۲۷ در قاهره چاپ شد. بکوشش دکتر محمد معین، استاد دانشگاه تهران، کتابفروشی زوار، چاپ سوم، تهران، ۱۳۳۳.

QAYS RĀZI, Šams-al-Din Moḥammad, *al-Mo‘jam fi ma‘āir al-aš‘ār al-‘ajam*, edición a cargo de Modarres Rażavi, con cotejo de 6 mss, sobre la edición de Moḥammad Qazvini de 1909, ediciones de la Universidad de Teherán, nº 374, Teherán, 1957.

قیس رازی، شمس الدین محمد، المعجم فی معایر الاشعار العجم، به

تصحیح علامه فقید محمد قزوینی، مقابل با شش نسخه خطی قدیمی و تصحیح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۵.

QOŠEYRI, Abul Qāsem ‘Abd al-Karīm b. Havāzen, *Resāla-ye Qošeyria*, traducido [del árabe] por Abu ‘Alī Ḥasan b. Aḥmad ‘Oṭmāni, edición a cargo de Badi‘-al-Zamān Foruzānfar, ediciones Zavvār. Teherán, 1387/2008-9.

قشیری، ابولقاسم عبدالکریم بن هوازن، رساله قشیری، ترجمه ابو علی حسن بن احمد عثمانی، تصحیحات و استدرکات استاد بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۸۷.

ar-RĀWANDI, Muḥammad ibn ‘Alī ibn Sulaymān, *Rāḥat-us-Šudur wa āyat-us-Surūr; being a history of the Saljūqs*, Edited with notes, glossary and indices by Muḥammad Iqbāl, E. J. Brill of Leyden, E. J. W. Gibb Memorial, Messrs Luzac & CO, Londres, 1921.

الراوندی، محمد بن علی بن سلیمان، راحة الصدور و آیه السرور در تاریخ آل سلجوق، بسعی و تصحیح محمد اقبال، بانضمام حواشی و فهارس و تصحیحات لازم مرحوم مجتبی مینوی، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۴. [Reimpresión en Irán por la editorial Amir Kabir, 1364/1985-6, de la que consta arriba de 1921, con anotaciones añadidas del Mojtabā Minovi]

RUMI, Jalāl-al-Din, *The Mathnawī of Jalāl’ud-dīn Rūmī*, Translated and Edited Reynold Alleyne Nicholson [edición bilingüe persa e inglés], con un prólogo de Seyyed ‘Aṭāollāh Mohājērāni, Ediciones Našr-e-Partow, Teherán, 2002.

SA‘DI, Mošleḥ-al-Din ‘Abdollāh, *Kolliyāt-e Sa‘di (Obra íntegra de Sa‘di)*, edición a cargo de Moḥammad ‘Alī Foruqī, editorial Amir Kabir, 5ª edición, Teherán, 1365/1985-6.

سعدی، مصلح الدین عبدالله، کلیات سعدی، به اهتمام محمد علی فروغی، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۶۵.

SANĀI, *Divān*, edición a cargo de Mazāher Mošaffā, ediciones Amir Kabir, Teherán, 1336/1957-8.

سنایی، حکیم، دیوان، بکوشش مظاهر مصفا، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۳۶

VARĀVINI, Sa‘d al-Din, *Marzbān Nāma*, edición a cargo de Moḥammad Rowšan, editorial Asāṭir, 3ª edición, Teherán, 1376/1997-8.

وراوینی، سعد الدین، مرزبان نامه، با مقابله و تصحیح و تحشیه محمد

روشن، انتشارات اساطیر، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۶.

ZAHIRI SAMARQANDI, Moḥammad b. ‘Alī, *Aḡrāz al-siyāsa fī a‘rāz al-riyāsa* (*Los objetivos de la política en posición de poder*), edición a cargo de Ja‘far She‘ār, edición de la Universidad de Teherán, n° 1272, Teherán, 1970.

ظهیری سمرقندی، محمد بن علی، اغراض السياسة فی اعراض الرياسة، به تصحيح و اهتمام جعفر شعار، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
—, *Sandbādnāma* (*El libro de Simbad*), edición a cargo de Aḥmad Ātaš y prologada por Mojtabā Minovi, ediciones Ketāb-e Farzān, Teherán, 1983.

—، سندبادنامه، باهتمام و تصحيح و حواشی احمد آتش و با گفتاری از استاد مجتبی مینوی، کتاب فرزانه، تهران، ۱۳۶۲.

a.a Fuentes antiguas en persa traducidas

ANÓNIMO, *La sabiduría mazdea*, dos textos del Irán Antiguo, (*Libro de Ardāvirāf y Sentencias del Espíritu de la Sabiduría*), edición a cargo de José Antonio Antón Pacheco y Joaquín Rodríguez Vargas, Mandala, Colección Alquilara, Madrid, 2007.

MONAVVAR, Moḥammad b., *Los arcanos de la Unicidad de Dios en las estancias espirituales del sheij Abū Sa‘īd*, traducción del persa, prólogos y notas de Joaquín Rodríguez Vargas, Mandala, Madrid, 2015.

SA‘DÍ, de Shiraz, *La rosalada* (*Golestān*), traducción, prólogo y notas a cargo de Joaquín Rodríguez Vargas, El Cobre, Barcelona, 2007.

b. Fuentes antiguas en árabe

ABU TAMMĀM, Ḥabīb b. Aws b. al-Ḥārēṭ al-Ṭāi, *Divān*, edición a cargo de Rāji al-Asmar, edita Dār al-Ketāb al-‘Arabi, 2ª edición, Beirut, 1994.

ابو تمام، حبیب ابن أوس ابن الحارث الطائي، ديوان، قدم له و وضع حواشه و فهرسه راجی الأسمر، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، بيروت، ۱۴۱۴/۱۹۹۴.

BIRUNI, Abu Reyḥān, *Ātār al-bāqiya ‘an al-qorun al-kāliya*, edición de Eduard Sachau, Leipzig, 1878.

بيروني، ابو ريحان، آثار الباقية عن القرون الخالية، ، ادوارد ساجائو، لايبزيك، ۱۸۷۸.

al-ESHĀQI, Moḥammad b. ‘Abd-al-Mo‘ṭi, *Aḡbār al-avval fī man tašarrafa fī mešr men arbāb al-dual* (*Noticias de prohombres: acerca de los mandatarios que han regido*

Egipto), El Cairo, 1315/1897-8.

الاسحاقى، محمد بن عبد المعطى، أخبار الأول فيمن تصرف في مصر من أرباب الدول، القاهرة، ١٣١٥.

HAJI KALIFA, *Kašf al-zonun*, Ediciones Dār al-Iḥiya' al-Turāt al-'arabī, reimpresión de la edición de Estambul de 1941, en dos volúmenes, Beirut, sin fecha de edición.

حاجي خليفه، كشف الظنون عن اسامى الكتب و الفنون، مطبع دار الاحياء التراث العربى، على بتصحيحه و طبعه الى نسخه المؤلف. جامعه استمبول، بيروت.

IBN-al-NADIM, *al-Fihrist*, edición a cargo de Reżā Tajaddod, sin lugar ni fecha de edición.

ابن النديم، الفهرست، تحقيق رضا تجدد.

IBN 'ASĀKER, 'Ali b. al-Ḥasan b. Hebbatollāh, *Tariḡ madina Dimašq (Historia de la ciudad de Damasco)*, vol. LVI, edición a cargo de 'Omar b. Ġarama al-'Omraḡi, Dār al-Fekr, sin lugar de edición, 1997.

ابن عساكر، على ابن الحسن ابن هبة الله، تاريخ مدينة دمشق، الجزء السادس و الخمسون، تحقيق عمر ابن غرامة العمروى، دار الفكر، ١٩٩٧/١٤١٨.

IBN TAĠRIBERDI, Jamāl al-Din Abi al-Maḥāsen Yusof, *Nojum al-zahera fi muluk Meşr va-l-Qahera*, vol. ii, editado por Dār al-Kotob al-Meşriya, El Cairo, 1930.

ابن تغرى بردى، جمال الدين ابى المحاسن يوسف، نجوم الزاهرة فى ملوك مصر و القاهرة، الجزء الثانى، دار الكتب المصرية بالقاهرة، ١٩٣٠/١٣٤٩.

al-ISBAHĀNI, Abi Faraj, *Ketāb al-aḡāni*, de la edición original de Bulaq, Dār al-Turāt al-'Arabī, Beirut, 1970.

الاصبهانى، ابى فرج، كتاب الاغانى، عن طبعة بولاق الاصلية، بيروت، ١٩٧٠/١٣٩٠.

al-MAQDESI, Moṭahhar b. Ṭāher, *Ketāb al-bad' va-l-tāriḡ, (Le livre de la création et de l'histoire)* vol. iii, edición bilingüe árabe-francés a cargo de Clément Huart, E. Leroux, París, 1903.

MOSKUYAH, Abu 'Ali Aḥmad, *al-Ḥekmat al-kāleda (La sabiduría eterna)*, edición a cargo de 'Abd-al-Raḥman Badawi, ediciones de la Universidad de Teherán, nº 1695, 1980.

مسكويه، ابو على احمد، الحكمة الخالدة (جاويدان خرد)، حققه و قدم له عبد الرحمن بدوى، انتشارات دانشگاه تهران، شماره ١٦٩٥، تهران، ١٣٥٨.

al-ŞAFADI, Şalāḥ-al-Din Ḳalil b. Aybak, *al-Vāfi bi-l-vaḳfāyāt*, vol. iii, edición a cargo de Aḥmad al-Arnāvuṭ y Tazki Moṣṭafā, edita Dār Eḥiā al-Torāṭ al-‘Arabi, Beirut, 2000.

الصفدى، صلاح الدين خليل بن ايبك، الوافى بالوفيات، الجزء الثالث، تحقيق و اعتناء احمد الارناؤوط و تزكى مصطفى، دار احياء التراث العربى، بيروت، ٢٠٠٠/١٤٢٠.

al-TA‘ĀLEBI, Abi Maṣṣur ‘Abd-al-Malek, *Yatimat al-dahr fī maḥāsen ahl al-‘aṣr*, edición a cargo de Mofid Moḥammad Qamiḥa, Dār al-Ketāb al-‘Elmiya, Beirut, 1983.

الثعالبي، ابي منصور عبد الملك، يتمة الدهر فى محاسن اهل العصر، شرح و تحقيق الدكتور مفيد محمد قميحة، دار الكتاب العلمية، بيروت، ١٩٨٣/١٤٠٣.

— *Ġorar aḳbār moluk al-Fors va siyarihim*, edición a cargo de H. Zotenberg, texto bilingüe árabe y francés, traducida como *Histoire Des Rois Des Perses*, Imprimerie nationale, París, 1900.

al-ṬABARI, Abi Ja‘far Moḥammad b. Jarir, *Tāriḳ al-rospol va-l-moluk (Historia de los profetas y de los reyes)*, edición a cargo de Moḥammad Abu-l-Faḏl Ebrāhim, Dār al-Ma‘aref bi-Meṣr, El Cairo, 1960.

الطبرى، ابي جعفر محمد بن جرير، تاريخ الرسل و الملوك، تحقيق محمد ابوالفضل ابراهيم، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦٠.

al-TANUḲI, al-Qāzi Abi ‘Ali al-Moḥassen b. Abi al-Qāsem, *Al-Faraj ba‘ad al-ṣedda*, basado en un manuscrito conservado en Dār al-Kutub Egipcio, editado por al-Maktaba al-Ḳānji, 2ª edición, El Cairo, 1994.

التنوخى، القاضى ابي على المحسن ابن على القاسم، الفرج بعد الشدة، الأصل مأخوذ عن نسخة خطية محفوظة بدار الكتب المصرية، الناشر مكتبة الخانجى بالقاهرة، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٩٩٤/١٤١٥.

—, *Al-Faraj ba‘ad al-ṣedda*, edición a cargo de Abbud al-Šālji, Dār al-Šāder, Beirut, 1978.

—، الفرج بعد الشدة، تحقيق عبود الشالجي، دار الصادر، بيروت، ١٩٧٨/١٣٩٨.

b.a Fuentes antiguas en árabe traducidas

ISHĀQ, Muḥammad b., *The Life of Muhammad, a translation of Ishāq’s Sīrat Rasūl Allāh*, with Introduction and Notes by A. Guillaume, Oxford University Press, 17ª edición, 2004.

al-YAHIZ, *El libro de los avaros*, traducción del árabe, introducción y notas de Serafín

Fanjul, en colaboración con Alcaen Sánchez, Editora Nacional, Madrid, 1984.

c. Obras generales, en cualquier lengua

ÁLVAREZ-PEDROSA, Juan Antonio, “La educación de la realeza y la nobleza persa. Autopercepción y reinterpretación griega”, en *Orientalística en tiempos de crisis. Actas del VI Congreso Nacional del Centro de Estudios de Próximo Oriente*, (eds. Alberto Bernabé y Juan Antonio Álvarez-Pedrosa), Zaragoza, 2015, págs. 29-41.

AMINI, Nasrin, *Morfología de los relatos de Javāme‘ al-ḥekāyāt va lavāme‘ al-ravāyāt. Libros I y II*, tesis tutorada por Širzād Ṭāyefi; profesor consejero Ne‘matollāh Irān Zāda, Departamento de Lengua y Literatura Persas, Universidad de ‘Allāma Ṭabāṭabāi, Teherán, 1391/2012.

امینی، نسرين، ریخت شناسی حکایت های جوامع الحکایات و لوا مع الروایات، قسم اول و دوم، استاد راهنما شیرزاد طایفی، استاد مشاور نعمت الله ایران زاده، زبان و ادبیات فرسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ۱۳۹۱.

AMIRI, Susan, *El verbo compuesto y el preposicional en la prosa del siglo VII según el Golestān de Sa‘di, Meršād al-‘abbād y Javāme‘ al-ḥekāyāt*, tesis tutorada por Moḥammad ‘Ali Goḏašti; profesora consejera Monira Aḥmad Solṭāni, Departamento de Lengua y Literatura Persas, Facultad de Literatura y Ciencias Humanas, Universidad Āzād-e Eslāmi, Sede central de Teherán, 1390/2012.

امیری، سوسن، فعل مرکب و پیشوندی در نثر قرن هفتم براساس گلستان سعدی، مرصادالعباد، جوامع الحکایات، استاد راهنما محمدعلی گذشتی؛ استاد مشاور منیره احمدسلطانی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه زبان و ادبیات فارسی، ۱۳۹۰.

ANÓNIMO, *Las mil y una noches*, traducción de Juan Vernet, Planeta, Barcelona, 1990.

ANONIMOUS, *The Thousand and One Nights*, Edición de Edward William Lane, sin lugar de edición, 1840.

ARBERRY, Arthur John, *Classical Persian Literature*, Taylor & Francis, 1995.

ASKARI, Seyyed Hasan, *On Awfi’s Jawami-ul Hikayat*, Khuda Baksh Oriental Library, Patna, 1995.

BAHĀR, Moḥammad Taqi (Malek-al-Šo‘arā), *Estilística o historia de la evolución de*

la prosa persa, ediciones Majid, sin fecha ni lugar de edición.

سبک شناسی یا تاریخ تطور نثر فارسی، محمد تقی بهار (ملک الشعرا)، انتشارات مجید.

BOYCE, Mary, *The Letter of Tansar*, Roma, Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, Roma, 1968.

BOYLE, John Andrew (editor), "The Cambridge History of Iran", Vol.V (The Saljuq and Mongol Periods), Cambridge University Press, 6ª edición, Cambridge, 2007.

BROCKELMANN, Carl. *Geschichte der arabischen Litteratur*, Zweite den Supplementbänden angepaßte Auflage. Leiden, E.J. Brill, 1943–9 (2 volúmenes. Supplementbänden. Leiden, (3 volúmenes) 1937–42.

BROWNE, Edward. Granville, *A Literary History of Persia*, vol. i, Cambridge University Press, Cambridge, 1956 (a).

—, *A Literary History of Persia*, vol. ii, Cambridge University Press, Cambridge, 1956 (b).

—, *A Literary History of Persia*, vol. iii, Cambridge University Press, Cambridge, 1928.

—, *Un año entre los persas*, traducción, prólogo y notas a cargo de José Ramón Gallo Vázquez y Joaquín Rodríguez Vargas, El Cobre, Barcelona, 2004.

ČAHĀRDOWLI, Farzāna, *El lenguaje de la imagen en el Javāme‘ al-ḥekāyāt va lavāme‘ al-ravāyāt de Sadid-al-Din ‘Awfi, del siglo VII de la hégira*, tutorada por Mahtāb Mobini; profesor consejero Hāfeẓ Mir Āftābi, Departamento de la Relación-Imagen, Facultad de Arte y Arquitectura, Universidad Azad-e-Eslāmi, sede central de Teherán, 1387/2008-9. [Tesis doctoral no publicada]

چهاردولی، فرزانه، زبان تصویر در جوامع الحکایات و لوامع الروایات سدید الدین عوفی قرن هفتم هجری قمری، استاد راهنما مهتاب مبینی، استاد مشاور حافظ میر آفتابی، گروه ارتباط تصویری، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکز، ۱۳۸۷.

DON JUAN MANUEL, *El Conde Lucanor*, ed. de Alonso I. Sotelo, Cátedra. Letras Hispánicas, 21ª edición, Madrid, 2001.

ELLIOT, Sir H.M., *The history of India as told by its own historians. The Muhammadan period*, ed. from the posthumous papers of the late Sir Elliot; by John Dowson, Trübner & Co., Londres, 1869.

FARŠIDVARD, K̲osraw, *Sobre la literatura y la crítica literaria*, ediciones Amir Kabir, Teherán, 1363/1984-5.

فرشیدورد، خسرو، در باره ادبیات و نقد ادبی، انتشارات امیر کبیر، تهران، ۱۳۶۳.

FOUCHÉCOUR, Charles-Henri de, *Moralia. Les notions morales dans la littérature persane du 3^e/9^e au 7^e/13^e siècle*, Institut Français de Recherche en Iran, Bibliothèque Iranienne n° 32, París, 1986.

GARCÍA YEBRA, Valentín, *Teoría y práctica de la traducción*, Gredos, Madrid, 1982.

HERAVI, Javād, *Historia de los samaníes: la edad dorada de Persia tras el islam (Tāriḡ-e Sāmāniān: ‘aṣr-e ṭalāi-e Irān ba ‘d az eslām)*, ediciones Amir Kabir, 2^a edición, Teherán, 1382/2003-4.

هروی، جواد، تاریخ سامانیان: عصر طلایی ایران بعد از اسلام، انتشارات امیر کبیر، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۲.

ĪĀNLARI, Parviz Nātel, *Historia de la lengua persa (Tāriḡ-e zabān-e fārsi)*, ediciones Simorǧ, 5^a edición, Teherán, 1375/1996-7.

خانلری، پرویز نادل، تاریخ زبان فارسی، نشر سیمرغ، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۷۵.

KEENE, Henry George, *Persian Stories*, John W. Parker West Strand, 4^a edición, Londres, 1838.

MIRĀBEDINI, Ḥasan, *Un recorrido por el desarrollo de la literatura de ficción y el teatro. Desde los inicios hasta el año 1941*, editado por la Academia de la Lengua y Literatura Persas, Colección de Literatura Contemporánea Persa, Teherán, 2008.

میرابدینی، حسن، سیر تحول ادبیات داستانی و نمایشی. از آغاز تا ۱۳۲۰ شمسی، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، مجموعه ادب معاصر فارسی، تهران، ۱۳۸۷.

MIRJALILI, Fāṭema, *Estudio de las enseñanzas religiosas y morales en el libro de Javāme‘ al-ḡekāyāt va lavāme‘ al-ravāyāt* de Sadid-al-Din Moḡammad ‘Awfi, tutorada por Maḡmud Ṣādeq Zāda; profesor consejero Seyyed Ḥosayn Ṣahāb Raḡavi, Facultad de Lengua y Literatura Persas, Universidad Azad-e-Eslāmi, sede central de Yazd, 1391/2012-3. [Tesis doctoral no publicada]

میرجلیلی، فاطمه، بررسی آموزه های دینی و اخلاقی در کتاب جوامع الحکایات ولوامع الروایات سدیدالدین محمد عوفی، استاد راهنما محمود صادق زاده؛ استاد مشاور سیدحسین شهابرضوی، دانشکده زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یزد، ۱۳۹۱.

MOJTABĀI, Faṭḡollāh, *La bella ciudad de Platón y la monarquía ideal en la antigua Persia*, edita Anjoman-e Farhang-e Irān-e Bāstān (Sociedad de la Cultura del Irān Antiguo), Teherán, 1973.

مجتبایی، فتح الله، شهر زیبای افلاطون و شاهى آرمانى در ایران باستان، انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان، تهران، ۱۳۵۲.

NAFISI, Sa'id, *Historia de la poesía y la prosa en Persia y en la lengua persa. Hasta finales del siglo X de la hégira*, ediciones Ketābfrūši-e Forūgi, sin lugar de edición, 1965.

نفیسی، سعید، تاریخ نظم و نثر در ایران و در زبان فارسی. تا پایان قرن دهم هجری، کتابفروشی فروغی، ۱۳۴۴.

NIZĀMU'D-DĪN, Muḥammad, *Introducción To The Jawāmi'u'l Hikāyāt wa Lawāmi'u'r-Riwāyāt of Sadīd'u'd-Dīn Muḥammad al-'Awfi*, E. J. W Gibb Memorial, New Series, Vol. viii, printed by E. J. Brill, Leiden, Holanda, 1929.

RYPKA, Jan (y otros), *History of Iranian Literature*, Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1968.

RODRÍGUEZ VARGAS, Joaquín, *Gramática general del persa moderno*, Ed. Almuzara, Córdoba, 2011.

—, *El desarrollo de la prosa persa y la aparición de la novela en Irán durante la era Qayar*, DEA defendido en el Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la Facultad de Filología de la UCM, 2012. [No publicado]

SAFĀ, Zabihollāh, *Historia de la literatura en Persia y en los territorios de lengua persa. Volumen I. Desde los inicios de la era islámica hasta la era selyúcida*, ediciones Ferdows, 12ª edición, Teherán, 1371/1992-3.

صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران و در قلمرو زبان فارسی، جلد اول، از آغاز عهد اسلامی تا دوره سلجوقی، انتشارات فردوس، چاپ دوازدهم، تهران، ۱۳۷۱.

—, *Historia de la literatura en Persia. Volumen II. Desde mediados del siglo V hasta principios del siglo VII de la hégira*, ediciones Ferdows y ediciones Majid, 13ª edición, Teherán, 1373/1994-5 (a).

—, تاریخ ادبیات در ایران، جلد دوم، از میانه قرن پنجم تا آغاز قرن هفتم هجری، انتشارات فردوس و انتشارات مجید، چاپ سیزدهم، تهران، ۱۳۷۳.

—, *Historia de la literatura en Persia. Volumen III. Desde principios del siglo VII hasta finales del siglo VIII de la hégira (2ª parte)*, ediciones Ferdows y ediciones Majid, 10ª edición, Teherán, 1373/1994-5 (b).

—, تاریخ ادبیات در ایران، جلد سوم، بخش دوم، از اوایل قرن هفتم تا پایان قرن هشتم هجری، انتشارات فردوس و انتشارات مجید، چاپ دهم، تهران، ۱۳۷۳.

SEZGIN, Fuat, *Tārīḡ al-torāt al-‘arabiya* (traducción al árabe de Geschichte des arabischen Schrifttums, Leiden, Brill, 1975), vol. ii, “La poesía”, “La era abasí”, traducido al árabe por ‘Arafat Moṣṭafā, publicado por el Ministerio de Enseñanza Superior de Arabia Saudita, Universidad Islámica del Imam Moḥammad b. Mas‘ud, 1991.

سزگین، فؤاد، تاریخ التراث العربی، الجلد الثانی، الشعر، العصر العباسی، نقله الى العربية عرفة مصطفى، المملكة العربية السعودية، وزارة التعليم العالي، جامعة الامام محمد بن مسعود الاسامية، ۱۴۱۱/۱۹۹۱.

SOBH, Mahmud, *Historia de la literatura árabe clásica*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2002.

TAFĀŽŽOLI, Aḥmad, *Historia de la literatura de Irán antes del islam*, edición a cargo de Žāla Āmuzegār, ediciones Soḡan, 5ª edición, Teherán, 1386/2007-8.

تفضلی، احمد، تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام، به کوشش ژاله آموزگار؛ انتشارات سخن، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۸۹.

VERNET, Juan, *Literatura árabe*, Editorial Labor, 2ª edición, Barcelona, 1968.

ZARRINKUB, Abdel Ḥosayn, *Crítica literaria*, editado por Bongāh-e Našr-e Andīša, Teherán, 1960.

زرین کوب، عبد الحسین، نقد ادبی، بنگاه نشر کتاب، تهران، ۱۳۳۸.
— *Sobre el pasado literario de Irán. Un repaso a la prosa persa. Un recorrido por la poesía persa, con un vistazo a la literatura contemporánea*, ediciones Soḡan, 2ª edición, Teherán, 1385/2006-7.

— از گذشته ادبی ایران. مروری بر نثر فارسی. سیری در شعر فارسی با نظری بر ادبیات معاصر، انتشارات سخن، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۵.

d. Diccionarios y enciclopedias

ANUŠA, Ḥasan (editor), *Dānešnāma-ye adab-e-fārsi – Adab-e fārsi dar Āsiā-ye markazī*, (Enciclopedia de la literatura persa – La literatura persa en Asia Central), vol. i, edición del Ministerio de Cultura de Irán, Teherán, 2001.

CORRIENTE, Federico, *Diccionario Árabe-Español*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1977.

DEHKHODA, ‘Ali Akbar, *Diccionario de Dehkhoda*, (edición ONLINE)

Diccionario del persa de hoy, ediciones Mo’asase-ye Našr-e Kalama, 2ª edición, Teherán, 1375/1996-7.

غلامحسین افشار، نسرین حکمی، نسترن حکمی، فرهنگ فارسی امروز، مؤسسه نشر کلمه، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۵.

DRAE. Diccionario de la Real Academia Española, Madrid, (edición ONLINE)

ENCICLOPEDIA IRANICA, Nueva York, (edición ONLINE)

HAIM, Soleymān, *The Larger Persian-English Dictionary*, ediciones Farhang-e-Mo‘āṣer, 8ª edición, Teherán, 1990.

SINGH, NK, *Encyclopaedic Historiography of the Muslim World*, Singh, N.K. & Samiuddin, A. (editores), Nueva Delhi, 2003.

STEINGASS, Francis Joseph, *A Comprehensive Persian - English Dictionary: Including the Arabic Words And Phrases to Be Met Within Persian Literature*, Munshirm Manoharlal Pub Pvt Ltd, Nueva Delhi, 2000.

THE ENCYCLOPEDIA OF ISLAM: New Edition, E.J. Brill, Leiden, 1986-2004.

VVAA (VARIOS AUTORES), Ġolām-Ĥosayn Afšār, Nasrin Ĥakami, Nastaran Ĥakami,

e. Artículos, en cualquier idioma

AHMADVAND, Shoja, “Un vistazo a la cultura política de Irán. La sinergia de tres tradiciones de pensamiento”, en Actas del IV Congreso de la Sociedad Española de Iranología (SEI) celebrado en Sevilla el 16 y 17 de junio de 2014, edita SEI, Madrid, 2015.

al-‘ALAU, Mulāy Ĥāfīz, “La intertextualidad en la novela *El alquimista*, o Paulo Coelho, el ladrón del ‘Sueño de los árabes’”, en Al-Ándalus Magreb, Área de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Cádiz, nº 19, 2012, págs. 9-30.

العلوي، مولاي حفيظ، «تناس الحكى في رواية «الخيميائي» أو باولو كويلو سارق «حلم العرب»، دراسات العربية و الاسلامية جامعة قادس، رقم ١٩، ٢٠١٢، ص. ٩ الى ٣٠.

ALLĀHYĀRI, Freydun, “El *Qābusnāma* de ‘Onsor-al-Ma‘ālī y la corriente de la literatura sapiencial política en el Irán del periodo islámico”, en Revista de la Facultad de Literatura y Ciencias Humanas de la Universidad de Isfahán, nº 30 y 31, otoño-invierno de 2002-3, págs. 125-142.

الله يارى، فريدون، «قابوسنامه عنصر المعالى و جريان اندرزننامه نويسى سياسى در ايران دوران اسلامى»، دانشكده ادبيات و علوم انسانى دانشگاه اصفهان، شماره ١٤٢ و ١٤٣، پاييز و زمستان ١٣٨١، از ١٢٥ تا ١٤٢.

‘AQIQI, Fā’eza, “Lo que no se ha dicho del *Javāme‘ al-ḥekāyāt*”, en Pažuhešgarān, revista noticiera mensual de investigación en ciencias sociales y humanas, año XVI, n° 16-17, julio-agosto de 2008/febrero-marzo de 2009, págs. 41-46.

عقیقی، فائقه، «ناگفته های از جوامع الحکایات»، ماهنامه خبری در حوزه تحقیقات علوم اجتماعی و انسانی، سال شانزدهم، شماره ۱۶/۱۷، مرداد تا اسفند ۱۳۸۷، ۴۱ تا ۴۶.

CHARANIS, Peters, “The Estratagem of the Virgin”, The Journal of the Rutgers University Library, 1944, vol. viii, n° 1, págs. 28-31.

DARMESTETER, James, “Lettre de Tansar au roi de Tabaristan”, en Journal Asiatique, París, 1894

DAWLATĀBĀDI, Maḥmud, “Soy hijo de un fundidor de zinc: la imagen que se da de Ya‘qub b. Leyt en *Javāme‘ al-ḥekāyāt* y en *Siyāsatnāma*”, en Gowharān, n° 5, otoño de 2004, págs. 141-146.

دولت آبادی، محمود، «من مردی رویگرزاده ام: طرح سیمای یعقوب لیث برگرفته از جوامع الحکایات و سیاستنامه»، گوهران، شماره ۵، پاییز ۱۳۸۳، از ۱۴۱ تا ۱۴۶.

FAḶĀRI, Marziya, “Las facetas moralistas, sociales y políticas del capítulo primero del *Marzbān Nāma*”, en Ḥāfez, noviembre 2008, enero 2009, n° 57, págs. 35-40.

فخاری، مرضیه، «جنبه های اخلاقی اجتماعی سیاست در باب اول مرزبان نامه»، حافظ، آذر و دی ۱۳۸۷، شماره ۵۷، از ۳۵ تا ۴۰.

FORUZĀNI, Seyyed Abul Qāsem, “La diferencia fundamental entre el *Qābusnāma* y los libros de consejos y preceptos en pahlavi”, en Ketāb-e Māh-e Tāriḳ va Joḡrāfiā, n° 58 y 59, julio-septiembre de 2002, págs. 51-54.

فروزانی، سید ابولقاسم، «تفاوت بنیادین قابوسنامه با اندرزننامه ها و آیین نامه های پهلوی، کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، مرداد شهریور ۱۳۸۱، شماره ۵۸ و ۵۹، از ۵۱ تا ۵۴.

GARULO, Teresa, “Historias de terror, historias fantásticas, ¿historias morales?”, en *Legendaria Medievalia. En honor de Concepción Castillo Castillo*, (eds. Raif Georges Khoury, Juan Pedro Monferrer-Salas y M^a Jesús Viguera Molíns) editorial El Almendro, Fundacion Paradigma, Córdoba, 2011, págs. 183-197.

—, “Limosna y recompensa divina en algunas obras de *adab*”, en *Estudios Onomásticos-Biográficos de al-Ándalus. XVI. Caridad y Compasión en Biografías Islámicas*, (ed. Ana María Carballeira Debasa) CSIC, Madrid, 2011, págs. 17-35.

—, “Erudición y nostalgia: *Al-Ḥanin ilā l-awṭān* en el editor del *Al-Farāy ba‘d al-*

šidda”, en Al-Qanṭara, XXXIII, 1, 2012, págs. 107-146.

al-HAQQ, Manzūr, “Moḥammad ‘Awfī”, en Helāl, n° 4, julio-agosto de 1953, págs. 23-26 y 50.

الحق، محمد، «محمد عوفی»، هلال، شماره ۴، مرداد ۱۳۳۲، از ۲۳ تا ۲۶ و ۵۰.

IRAJPUR, Moḥammad Ebrāhim, “El *Kubināma*, un libro de consejos antiguo y desconocido”, en Majalla-ye ‘Elmi Pažuheši-e Moṭāle‘āt-e Adabiyāt-e Kudak (“Revista de Ciencia e Investigación de la Literatiura Infantil”), año I, n° 1, primavera-verano de 2010, págs. 11-30.

ارج پور، محمد ابراهیم، «خوبی نامه، اندرنامه ای قدیمی و ناشناخته، مجله علمی پژوهشی مطالعات ادبیات کودک، سال اول، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۸۹، از ۱۱ تا ۳۰.

JUKĀR, Najaf, “Una comparación de los consejos de Anuširavān en el *Divān* de Ebn-e Yamīn Fariūmādī y otras obras literarias”, en Šenākṭ, n° 28, otoño-invierno de 2000-1, págs. 97-110.

جوکار، نجف، «پندنامه انوشیروان در دیوان ابن یمن فریومدی و مقایسه با چند اثر دیگر»، شناخت، شماره ۲۸، پاییز و زمستان ۱۳۷۹، از ۹۷ تا ۱۱۰.

KVĀNSĀRI, Moḥammad, “Reseñas: *Javāme‘ al-ḥekāyāt*”, en Ma‘āref, n° 38, julio-noviembre de 1996, págs. 80-92.

خوانساری، محمد، «معرفی و نقد کتاب: جوامع الحکایات»، معارف، شماره ۳۸، مرداد تا آبان، از ۸۰ تا ۹۲.

MARTÍNEZ DELGADO, José, “Las versiones árabes de *La Destrucción de Jerusalén por los Persas (614 d.C.)*”, Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones, n° 11, 2006, págs. 179-204.

MOSAFFĀ, Amir Bānou, “Crítica a ‘Crítica y análisis de *Javāme‘ al-ḥekāyāt*’”, en Yağmā, n° 275, julio-agosto de 1971, págs. 283-287.

مصفا، امیر بانو، «نقد بر نقد و تحلیل جوامع الحکایات»، یغما، شماره ۲۷۵، مرداد ۱۳۵۰، از ۲۸۳ تا ۲۸۷.

—, “*Faraj ba‘d al-šedda y Javāme‘ al-ḥekāyāt*”, en Yağmā, n° 285, junio-julio de 1972 (a), págs. 204-208 [1ª parte].

—, «فرج بعد الشدة و جوامع الحکایات»، یغما، شماره ۲۸۵، تیر ۱۳۵۱، از ۲۰۴ تا ۲۰۸.

—, “*Faraj ba‘d al-šedda y Javāme‘ al-ḥekāyāt*”, en Yağmā, n° 286, julio-agosto de

1972 (b), págs. 137-143 [2ª parte].

—، «فرج بعد الشدة و جوامع الحكایات»، یغما، شماره ۲۸۶، مرداد ۱۳۵۱، از ۱۳۷ تا ۱۴۳.

—، “Las fuentes perdidas de *Javāme‘ al-ḥekāyāt*”, en Gowhar, nº 25, marzo-abril de 1975, págs. 38-45.

—، «منابع گم شده جوامع الحكایات»، گوهر، شماره ۲۵، فروردین ۱۳۵۴، از ۳۸ تا ۴۵.

NAZARI, Jalil, “Los contenidos comunes del *Qābusnāma* y las obras de Sa‘di”, en Majalla-ye ‘Olum-e Ejtāmā‘i va Ensāni-e Dānešgāh-e Širāz (“Revista de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad de Shiraz”), Época 12, nº 2, primavera de 2002, págs. 175-185.

نظری، جلیل، «مضامین مشترک قابوسنامه و آثار سعدی»، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، دوره هفدهم، شماره دوم، بهار ۱۳۸۱، از ۱۷۵ تا ۱۸۵.

NOGALES RINCÓN, David, “Los espejos de príncipes en Castilla (siglos XIII-XV): un modelo literario de la naturaleza bajomedieval”, artículo parte del Proyecto de Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia n.º HUM2006-05233/HIST, titulado «Las relaciones de conflicto en sus prácticas representativas (la Corona de Castilla en su contexto europeo, siglos XIII-xv)», dirigido por J. M. Nieto Soria, sin lugar ni fecha de publicación. Consultado en <https://digitum.um.es/jspui/bitstream/10201/35604/1/50931-217351-1-PB.pdf>

PURJAVĀDI, Naṣrollāh, “Crítica filosófica de la poesía según ‘Aṭṭār y ‘Awfī”, en Ma‘āref, nº 12, enero.febrero de 1988, págs. 3-18.

پورجوادی، نصرالله، «نقد فلسفی شعر از نر عطار و عوفی»، معارف، شماره ۱۲، آذر و اسفند ۱۳۶۶، از ۳ تا ۱۸.

PUR ‘OMRĀNI, Ruḥollāh Mahdi, “La presencia de los niños y los adolescentes en la cuentística de la literatura persa clásica”, en Ketāb-e Māh-e Kudakān va Nojavānān, agosto-septiembre de 2009, págs. 38-47.

پور عمرانی، روح الله مهدی، «دریچه ای به حضور کودک و نوجوان در ادبیات داستانی کلاسیک ایران»، کتاب ماه کودکان و نوجوانان، شهریور ۱۳۸۷، از ۳۸ تا ۴۷.

SABZIĀNPUR, Vaḥid, “La influencia de los consejos de Anuširavān y Bozorgmehr en el *Golestān* de Sa‘di”, en Zabān va Adabiyāt-e Fārsi (“Lengua y Literatura Persas”), primavera de 2009, nº 64, págs. 91-124.

سبزیان پور، وحید، «تأثیر پندهای انوشیروان و بزرگمهر در گلستان سعدی»، زبان و ادبیات فارسی، بهار ۱۳۸۸، شماره ۶۴، از ۹۱ تا ۱۲۴.

ŞAFARI ĀQ QAL‘A, ‘Ali, “Nozhat al-‘oqul, otra obra del autor de *Javāme‘ al-ḥekāyāt*”, en Gozāreš-e mirāt, n° 46, julio-agosto-septiembre de 2011, págs. 13-14.

صفری آق قلعه، علی، «نزهت القلوب، اثر دیگری از مؤلف جوامع الحکایات»، گزارش میراث، شماره ۴۶، مرداد و شهریور ۱۳۹۰، از ۱۳ تا ۱۴.

ŠARAFI, Maḥbuba, “La literatura de consejos políticos en la época de los Iljaníes”, en Moṭāle‘āt-e Tāriḳ-e Eslām (“Estudios de la Historia del Islam”), n° 10, otoño de 2011, págs. 93-114.

شرفی، محبوبه، «اندرنامه نویسی سیاسی در عصر ایلخانی»، مطالعات تاریخ اسلام، شماره ۱۰، پاییز ۱۳۹۰، از ۹۳ تا ۱۱۴.

VVAA (Kālili Jahān Tiğ, Mariam, y Maḥmudi, Fāṭema), “El diálogo en el relato del califa y el árabe beduino según tres versiones; en el *Maṭnavi*, en el *Mošibatnāma* y en el *Javāme‘ al-ḥekāyāt*”, en Paṣuḥešnāma-ye adabiyāt-e Ta‘limi (“Revista de investigación de literatura sapiencial”), n° 7, otoño de 2010, págs. 63-82.

خلیلی جهان تیغ، مریم و محمودی، فاطمه، «حکایت خلیفه و اعرابی در سه روایت مثنوی، مصیبت نامه و جوامع الحکایات»، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، شماره ۷، پاییز ۱۳۸۹، از ۶۳ تا ۸۲.

VVAA (Morasselpur, Moḥsen; Širmoḥammadi, Ḥosayn, y Šarifi, Marziya), “La recuperación de los consejos de Ardešir I en la *Historia de Fakrī*”, en Tāriḳ-e Eslām dar Āina-ye Paṣuḥeš, n° 32, primavera-verano de 2012, págs. 89-100.

مرسل پور، محسن؛ شیرمحمدی، حسین و شریفی، مرضیه، «بازیابی اندرزهای اردشیر ساسانی در تاریخ فخری»، تاریخ اسلام در آینه پژوهش، شماره ۳۲، بهار و تابستان ۱۳۹۱، از ۸۹ تا ۱۰۰.

VVAA (Kātami, Aḥmad, y Rafi‘i, Ġolāmrežā), “Una comparación de los consejos de ‘Onsor-al-Ma‘ālī en el *Qābusnāma* con los puntos de vista sobre la educación de Jean Jacques Rousseau”, en Paṣuḥešnāma-ye Adabiyāt-e Ta‘limi (“Boletín de Investigación de la Literatura Sapiencial”), año III, n° 12, invierno de 2011-12, págs. 1-24.

خاتمی، احمد، و رفیعی، غلامرضا، «اندرزهای عنصر المعالی در قابوسنامه و مقایسه آن با نظرات تربیتی ژان ژاک روسو»، پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، سال سوم، شماره ۱۲، زمستان ۱۳۹۰، از ۱ تا ۲۴.

ZARYAB, Rahnaward y SIASSI, Guilan, “The Re-creation of a Middle Eastern Story in Latin America”, Journal of Persianate Studies, vol. iv, issue 2, 2011, págs. 272-285.

f. Ediciones del Corán

EL CORÁN, edición de Julio Cortés, Herder, Barcelona, 1999.

CORÁN, traducción de Raúl González Bórnez, Miraguano Ediciones, Madrid, 2006.

El CORÁN, traducción de Juan Vernet, editorial Planeta, Barcelona, 1983.

g. Recursos de Internet

<http://persian-language.com>
<http://persian.packhum.org/>
<https://archive.org>
<http://mela.us>
<http://www.almarkaz.ma>
<http://referenceworks.brillonline.com>
<http://www.farhang.gov.ir/ar/literary>
<http://al-hakawati.net/arabic/index.asp>
<http://www.noormags.ir/>
<http://shamela.ws/>
<http://www.persee.fr>
<http://rodin.uca.es/>
<http://booksandjournals.brillonline.com/>
<http://library.islamweb.net/>
<http://jrul.libraries.rutgers.edu>
<http://alkindi.ideo-cairo.org/>
<http://data.bnf.fr/>
<http://www.worldcat.org/>
<http://www1.uni-hamburg.de>
<http://www.ttk.gov.tr/>
<http://www.ensani.ir/>
<http://nlai.ir/>
<http://www.oriold.uzh.ch/static/hegira.html>
<http://www.sudoc.abes.fr/>
<https://digitum.um.es>
<http://gallica.bnf.fr/>